SAPIENTIA RERUM

SERIE DE MANUALES DE FILOSOFÍA

Teoría del conocimiento

Alejandro Llano



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

Desde el inicio del pensamiento filosófico, se ha planteado como un problema central la cuestión de la capacidad humana para el conocimiento de la verdad, su alcance y sus límites. La Teoría del conocimiento se desarrolla gradualmente durante la Antigüedad y la Edad Media, hasta constituirse en el núcleo de los problemas filosóficos en buena parte de los pensadores modernos. Llega a ser uno de los temas capitales de los sistemas contemporáneos, tanto en los de orientación racionalista como en los de sesgo empirista, y muy especialmente en las polémicas en torno al idealismo. El pensamiento más reciente ha superado en buena parte estos enfrentamientos, y ha ofrecido nuevos enfoques a través de la filosofía del lenguaje, la fenomenología y la renovación del realismo. Actualmente se encuentra en el núcleo de las discusiones culturales más relevantes.

Alejandro Llano, catedrático de Metafísica, ha enseñado e investigado sobre Teoría del conocimiento desde el inicio de su carrera, en universidades de España, Reino Unido, Italia, Alemania, Estados Unidos y varios países de Latinoamérica.
Entre sus obras más recientes se encuentran también obras de Filosofía del lenguaje, Teoría de la ciencia y Sociología.


ISBN: 978-84-220-1830-8
9 788422 018308

SAPIENTIA RERUM

Serie de Manuales de Filosofía

PLAN GENERAL DE LA SERIE

1. *Ética,* L. Rodríguez Duplá (publicado)
2. *Metafísica,* M. Berciano Villalibre (publicado)
3. *Estética*
4. *Antropología filosófica,* G. Amengual (publicado)
5. *Teoría del conocimiento,* A. Llano (publicado)
6. *Filosofía de la naturaleza*
7. *Filosofía de la religión*
8. *Filosofía política*
9. *Historia de la Filosfía antigua*
10. *Historia de la Filosofía medieval,* J. A. Merino (publicado)
11. *Historia de la Filosofía moderna*
12. *Historia de la Filosofía contemporánea,* A. Pintor-Ramos (publicado)
13. *Lógica,* P. Domínguez Prieto (publicado)

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

POR

ALEJANDRO LLANO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2015

Nihil obstat: Excmo. y Rvdmo. Fidel Herráez Vegas, obispo auxiliar de Madrid

Añastro, 1. 28033 Madrid
Tel.: 91 343 97 91
www.bac-editorial.com

Depósito legal: M-24767-2015
ISBN: 978-84-220-1830-8

Preimpresión: BAC
Impresión: Grupo Impresa, Herreros 42, Getafe (Madrid)

Impreso en España. Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO

Ni las largas introducciones ni la excesiva preocupación por los títulos deben ser objeto de especial empeño cuando se escribe de filosofía, porque son aspectos que quedan fuera de los temas propios de una actividad que pretende ocuparse de lo esencial (otra cosa es que lo logre). En nuestro caso, aquello de lo que se trata, lo que se pretende aclarar e incluso iluminar, es el *conocimiento*. El único tema que se le puede comparar en amplitud es nada menos que el del *ser*. Hasta el punto de que la entera filosofía podría caracterizarse como *conocimiento del ser*.

La dificultad de tratar acerca del conocimiento es que —de manera similar a lo que ocurre con el ser— posee un carácter *trascendental*. Lo «trascendental», en este contexto, no es una manera de designar a aquello que se supone como lo más importante. Entendido filosóficamente, lo trascendental se refiere a lo máximamente universal y determinante de las demás realidades. El conocimiento cumple estas dos condiciones porque atañe a cada una de las cosas y nos ilumina lo que más hondamente las caracteriza.

No hace falta ser kantiano para admitir la trascendentalidad del conocimiento. También un pensador realista —aunque de otra forma— puede atribuir al saber tal alcance y hondura. La idea misma proviene de los inicios de la filosofía, que es de suyo un saber trascendental. Pero el término en cuestión data de la Edad Media tardía. Y, para la generalización de su uso, hay que esperar a la difusión del kantismo.

Al ritmo de la extensión de la idea de trascendentalidad, la *Teoría del conocimiento* ha ido desplegando —a lo largo de los últimos dos siglos y medio— una notable capacidad de penetración en los más diversos campos del quehacer filosófico. Este largo y complejo recorrido se refleja también en la diversidad de denominaciones que ha recibido esta disciplina a lo largo del tiempo. Desde el punto de vista temático, baste con pensar en la larga y compleja polémica entre el realismo y el idealismo, que sigue siendo hasta hoy uno de los temas centrales del estudio sobre el saber en cuanto tal. Parecía que, con la difusión de la filosofía analítica del lenguaje, las cuestiones gnoseológicas pasarían a segundo término; pero, a medio plazo, ha venido a resultar lo contrario, porque tanto la lógica como la lingüística están estrechamente relacionadas con la cuestión del conocimiento de la realidad. Y otro tanto ha acontecido con la fuerte presencia de cuestiones epistemológicas en los ambientes filosóficos, ya que —al fin y al cabo— todas las ciencias se empeñan en la desvelación de la realidad y, no por inesperada, ha sido más lenta la proliferación de problemas ontológicos en las discusiones científicas. Y, por estos caminos convergentes, se ha llegado a la rehabilitación de los temas acerca de los primeros principios que han actualizado la clásica inserción de la *Teoría del conocimiento* en la propia *Metafísica*.

No se trata de reivindicar la «importancia de la asignatura» (entre otras cosas porque la propia idea de «asignatura» corre siempre el peligro de trivializarse e incluso de politizarse). Lo interesante es recordar que las trayectorias de las disciplinas sapienciales son convergentes. Nada hay más alejado de la filosofía que el especialismo.

En esta *Teoría del conocimiento* se ha intentado mantener un amplio horizonte de problemas sin caer en generalizaciones ni lugares comunes. Siempre que resultaba viable, se ha dado la palabra a pensadores clásicos y modernos para no perder la fuerza que proporciona el tratar los temas *de primera mano.* En los capítulos iniciales, la preferencia concedida a Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant está al servicio de un planteamiento sistemático que, más adelante, se enriquece y diversifica al dar la voz a otros autores de diferentes épocas. Con todo, se concede más atención al rigor del discurso filosófico que a la amplitud de la información historiográfica.

Con este tratado, el autor da personalmente por concluida su dedicación a temas clásicos de filosofía del conocimiento que ha desarrollado en libros como *Fenómeno y trascendencia en Kant, Gnoseología, Metafísica y lenguaje, El enigma de la representación, Sueño y vigilia de la razón, Metafísica tras el final de la metafísica* (con F. Inciarte) y *Caminos de la filosofía.* Aunque se trata ahora de un libro totalmente nuevo, tanto de fondo como de forma, es lógico que el lector de alguna de estas obras encuentre aquí ecos y formulaciones que le evoquen tramos de discursos anteriores. Cuando la consulta de algún pasaje de esas publicaciones pudiera servir de complemento o confirmación, se facilita la referencia o, en ciertos casos, se ofrecen citas más amplias a pie de página.

A Fernando Inciarte le debo su generosidad a la hora de compartir conmigo la elaboración de su libro *Metafísica tras el final de la metafísica,* cuyo planteamiento inicial e inspiración de fondo fueron suyos. Pero lo que de él había aprendido venía de años atrás porque, ya en nuestro primer encuentro, con el caudaloso Rin como escenario inigualable, el flamante Profesor Ordinario de la Universidad de Münster me abrió el panorama de lo que se estaba pensando y escribiendo en el contexto de la filosofía alemana a finales de los sesenta. Fue para mí el punto de partida para insertarme en un estilo de pensamiento que hasta entonces sólo conocía desde fuera. Ya enfermo, en los años anteriores a su fallecimiento, tuve la fortuna de acompañarle en frecuentes recorridos por tierras vascas, durante los cuales él volvía a encontrarse con sus recuerdos juveniles, y yo disfrutaba al aprender de su inesperada alegría y asomarme a una sorprendente profundidad filosófica.

Antonio Millán-Puelles ha sido mi maestro desde el día en que asistí a la primera clase de Fundamentos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense. Todo lo que desde entonces he aprendido de él me ha parecido siempre nuevo. Hablaba con la misma viveza acerca de la tradición clásica que sobre el pensamiento más reciente. Nunca me dio la impresión de que repitiera cosas sabidas como si las hubiera aprendido de otros a través de sus amplísimas lecturas. La filosofía no tenía para él compartimentos internos porque la consideraba como un territorio que exploraba siempre de nuevo, sin pararse en límites entre épocas o

diferentes disciplinas. Alguna vez lamentaba: «Me estoy yendo por los cerros de Úbeda», pero rectificaba en seguida gozosamente: «Pero es que en filosofía todo es Úbeda». Su libertad intelectual era tan plena como su fidelidad a una verdad siempre buscada y redescubierta. De él aprendí en vivo cómo en la metafísica se articulan sin violencia alguna la hondura y la universalidad.

A partir de ahora, el autor se propone indagar con mayor radicalidad en los temas que este libro ha puesto en primer término y que requieren un tratamiento más específico y penetrante.

ALEJANDRO LLANO

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ANGELELLI, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Reidel, Dordrecht 1967).

ANSCOMBE, E., *An Introduction to Wittgenstein Tractatus* (Univ. of Pennsylvania Press, Filadelfia 1959).

ARAOS SANMARTÍN, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje* (EUNSA, Pamplona 1999).

ASWORTH, E. J., *Language and Logic in Postmedieval Period* (Reidel, Dordrecht 1974).

AUSTIN, J. L., *The Foundation of Arithmetik. A logico-mathematical enquiry into the concept of number* (Blackwell, Oxford [2]1959).

AYER, A. J., *Language, Truth and Logic* (Gollancz, Londres 1936).

BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp, Fráncfort 1959).

BLUMEMBERG, H., *Hölenausgänge* (Suhrkamp, Fráncfort 1989).

BONET, J. V., *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat* (Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013).

BRENTANO, F., *Psicología desde un punto de vista empírico* (Editorial de la Revista de Occidente, Madrid 1935).

— *Die Abkehr von Nichtrealen* (Meiner Felix, Berna-Múnich 1960).

BROCK, S. L., «Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approcio a la distinzione reale», en M. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sapienza e libertà* (Edusc, Roma 2012) 57-70.

BROADIE, A. (ed.), *The Scottisch Enlightement. An Anthologie* (Canontage, Edimburgo 1997).

BURSILL-HALL, G. L., *Speculative Grammar of the Middle Ages. The Doctrine of Partes Orationis of the Modistae* (Mouton, La Haya 1971).

CARRUTHERS, M. P., «Frege's Regress»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 82 (1982).

CHAPPEL, V., «Locke´s Theory of Ideas», en V. CHAPPEL (ed.), *The Cambridge Companion to Locke,* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994).

CHIRINOS, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano* (Pamplona, EUNSA 1994).

CONILL, J., *Nietzsche y la política de la transvaloración* (Tecnos, Madrid 1997).

CONINCK, A. DE, *L'Analytique transcendental de Kant* (Bibliotéque philosophique de Louvain, Lovaina 1955).

DENNET, D., «Artificial Intelligence and the Strategies of Psychological Intelligence», en J. MILLER (ed.), *States of Mind* (BBC Publications, Londres 1983).

DESCARTES, R., *Discurso del método* (Alianza Editorial, Madrid 2004).

DRETSKE, F., *Naturalizing the Mind* (M.I.T. Press, Cambridge MASS 1995).

DUMMETT, M., *Frege. Philosophy of Language* (Duckworth, Londres [2]1981).

— *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Duckworth, Londres 1981).
— *Origins of Analytical Philosophy* (Harvard Univ. Press, Cambridge MASS 1994).
EVANS, G., *The Varieties of Reference,* ed. de J. McDowell (Clarendon, Oxford 1982).
FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo* (Biblioteca Nueva, Madrid 2003).
FOUCAULT, M., *L'origine de l'herméneutique de soi* (J. Vrin, París 2013).
FREGE, G., «Ueber Sinn und Bedeutung» y «Der Gedanke», en *Kleine Schriften,* ed. de I. Angelelli (G. Olms, Hildesheim 1967).
— *Fundamentos de la Aritmética (1884)* (Laia, Barcelona [2]1973).
GABRIEL, M., *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism* (Continuum, Nueva York 2011).
— *Warum es die Welt nicht gibt?* (Ullstein, Berlín 2013).
GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophische Hermeneutik* (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tubinga 1960).
— *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Sígueme, Salamanca 1984).
— *Verdad y método,* II (Sígueme, Salamanca [6]2004).
GALLOP, D., «Dreaming and Walking in Plato», en J. P. ANTON - G. L. KUSTAC, *Essays in Ancient Greek Philosophy* (SUNY Press, Albany 1971).
GARCÍA LÓPEZ, J., *El valor de la verdad y otros ensayos* (Gredos, Madrid 1965).
GEACH, P., *Mental Acts. Their Content and their Objects* (Routledge and Kegan Paul, Londres 1957).
— «Form and Existence», en *God and the Soul* (Routledge and Kegan Paul, Londres 1969).
— «Ontological Relativity and Relative Identity», en *Logic and Ontology,* ed. de M. K. Munitz (New York Univ. Press, Nueva York 1973).
— *Reference and Generality. An Examination of Medieval and Modern Theories* (Cornell University Press, Ithaca [3]1980).
GILSON, E., *El realismo metódico* (Rialp, Madrid 1950).
GUYER, E., *Locke's Philosophy of Language,* en V. CHAPEL (ed.), *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994).
HALDANE, J. J., «Reid, Scholasticism and Current Philosophy», en M. DALGARNO - E. MATTHEWS (eds.), *The Philosophy of Thomas Reid* (Kluwer, Dordrecht 1987).
— «Brentano's Problem»: *Graezer Philosophischen Studies* (1989).
— «Mind-World Identity and the Anti-realist Challenge», en J. J. HALDANE - C. WRIGHT (eds.), *Reality, Representation and Proyection* (Oxford Univ. Press, Oxford - Nueva York 1993).
HARTMANN, N., *Filosofía del idealismo alemán* (Sudamericana, Buenos Aires 1967).
HEIDEGGER, M., *Nietzsche,* I-II (Neske, Pfullingen 1961, [5]1989).
— *Caminos del bosque* (Alianza Editorial, Madrid 1995).
— *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe 24; Klosterman, Fráncfort 1975).

— *Platons Lehre von der Wahrheit,* en *Wegmarken* (Gesamtausgabe 9; Klosterman, Fráncfort 1976).
— *El ser y el tiempo* (FCE, Madrid ^{r}2000).
HENRICH, D., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion* (Carl Winter, Heidelberg 1976).
HOENEN, M. J. F. M., *La Théorie du jugement d'aprés St. Thomas d'Aquin* (Analecta Gregoriana, Roma ^{2}1953).
HOWELL, R., *Kant's Transcendentale Deduction* (Kluwer, Dordrecht 1992).
INCIARTE, F., «El problema de la verdad en la filosofía actual y en santo Tomás», en *Veritas et Sapientia* (EUNSA, Pamplona 1973).
— *El reto del positivismo lógico* (Rialp, Madrid 1974).
— «Ser veritativo y ser existencial»: *Anuario Filosófico* 13/2 (1980).
— *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de Metafísica,* ed. de L. Flamarique (Planeta, Barcelona 2004).
— *First Principles, Substance and Action,* ed. de L. Flamarique (Olms, Hildesheim 2005).
INCIARTE, F. - LLANO, A., *Metafísica tras el final de la Metafísica* (Cristiandad, Madrid 2007).
KAHN, Ch. H., *The Verb «Be» in Ancient Greek* (Reidel, Dordrecht 1973).
KAMBARTEL, F., *Erfahrung und Struktur* (Suhrkamp, Fráncfort 1968).
KEMP SMITH, N., *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»* (Humanities Press, Nueva York ^{2}1962).
KENNY, A., *Aquinas* (Oxford Univ. Press, Oxford 1980).
— *The Metaphysics of Mind* (Oxford Univ. Press, Oxford 1992).
KLUGE, E.-H. W., *The Metaphysics of Gottlob Frege* (Martinus Nijhoff, La Haya 1981).
KOLAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre Pascal y el espíritu del jansenismo* (Herder, Barcelona 1994).
KRIPKE, S., *Naming and Necessity* (Blackwell, Oxford 1980).
LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (A. Hem, Ratingen 1968).
LEWIS, H. A. (ed.), *Peter Geach. Philosophical Encounters* (Kleuwer, Dordrecht 1991).
LLANO, A., *La nueva sensibilidad* (Madrid, Espasa ^{2}1988).
— *Fenómeno y trascendencia en Kant* (EUNSA, Pamplona ^{2}2002).
— *Metaphysics and Language* (Olms, Nueva York 2005).
— *El enigma de la representación* (Síntesis, Madrid 2010).
— *Gnoseología* (EUNSA, Pamplona ^{7}2011).
— *Metafísica y lenguaje* (EUNSA, Pamplona ^{3}2011).
— *Sueño y vigilia de la razón* (EUNSA, Pamplona 2011).
— «Metafisica tommasiana e filosofía analítica del linguagio: i sensi dell'essere»: *Rivista Teologica di Lugano* 17/3 (2012).
MACINTYRE, A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* (Marquette Univ., Milwaukee 1990).
— *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición* (Rialp, Madrid 1992).
MARCUSE, H., *Ontología de Hegel* (Martínez Roca, Barcelona ^{2}1972).

MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica,* I-V (Gredos, Madrid 1957-1959).
MARTIN, C., *The Philosophy of Thomas Aquinas* (Routledge, Londres 1988).
MILLÁN-PUELLES, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad* (Ateneo, Madrid 1961).
— *Fundamentos de Filosofía (1955),* en *Obras completas,* II (Rialp y Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea, Madrid 2013).
— «Metafísica y lenguaje»: *Anuario Filosófico* 18 (1985).
— *Léxico filosófico* (Rialp, Madrid [2]2002).
— *La estructura de la subjetividad (1967),* en *Obras completas,* IV (Rialp y AFCC, Madrid 2014).
— *Economía y libertad (1974),* en *Obras completas,* V (Rialp, Madrid 2014).
— *Teoría del objeto puro* (Rialp, Madrid 1990).
MOYA CAÑAS, P., *El conocimiento: nuestro acceso al mundo* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2013).
MURALT, A. DE, *La conscience transcendentale dans le criticisme Kantien (Essai sur l'unité d'Aperception)* (Aubier, París 1958).
— *L'enjeu de la philosophie médieval. Études thomistes, scotistes, occamistes & grégoriennes* (Brill, Leiden 1983).
NATORP, P., *Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus* (Felix Meiner, Hamburgo 1961).
NIETZSCHE, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Walter de Gruyter, Berlín - Nueva York [2]1988).
— *Crepúsculo de los ídolos* (Alianza, Madrid [r]1989).
— *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Tecnos, Madrid 1990).
NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal: estudio de Quine y Kripke* (EUNSA, Pamplona 1984).
O'CALLAGHAN, J. P., «The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas»: *The Review of Metaphysics* 50 (1997).
PAREYSON, L., *Verità e Interpretazione* (Mursia, Milán 2005).
PATON, H. J., *Kant's Metaphysics of Experience* (Allen and Unwin, Londres [4]1965).
PAZ, O., *El arco y la lira* (FCE, México D. F. 1956).
PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios* (EUNSA, Pamplona 1994).
PERLER, D., *Representation bei Descartes* (Klostermann, Fráncfort 1996).
PINGBORG, J., «Speculative Grammar», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* ed. de N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pingborg (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1982).
— *Logik und Semantik in Mittelalter* (Fromann, Stuttgart 1973).
PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity* (Clarendon, Oxford 1979).
POLO, L., *Teoría del conocimiento,* I (EUNSA, Pamplona 1984).
POPPER, K., *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, Madrid 1967).
PRAUSS, G., *Einführung in die Erkenntnistheorie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980).

PUTNAM, H., *Reason, Truth and History* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1981).
— *Representación y realidad* (Gedisa, Barcelona [2]1995).
RAMOS, A., *«Signum». De la semiótica universal a la metafísica del signo* (EUNSA, Pamplona 1987).
REIDEL, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Rombach, Fráncfort 1972).
RICOEUR, P., *La Métamorphoses de la raison herméneutique* (Cerf, París 1991).
RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Cátedra, Madrid 1983).
ROSEN, S., *The Question of Being. A Reversal of Heidegger* (Yale Univ. Press, New Haven 1993).
SANGUINETTI, J. J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás* (EUNSA, Pamplona 1997).
SEIFERT, J., *Erkenntnis Objektiver Wahrheit* (A. Pustet, Salzburgo [2]1976).
SIMON, Y., *Acquitance with the Absolute* (Fordham Univ. Press, Nueva York 1998).
SLUGA, H. D., *Gottlob Frege* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1980).
SPAEMANN, R., *Essays in Anthropologie. Variations on a Theme* (Cascade Books, Eugene ORE 2010).
SOKOLOWSKI, R., «Exercising Concepts»: *The Review of Metaphysics* 40 (1987).
TARSKI, A., «The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics», en A. P. MARTINICH (ed.): *The Philosophie of Language* (Oxford Univ. Press, Oxford 1996).
THIEL, C., *Sense and Reference in Frege's Logic* (Reidel, Dordrecht 1968).
TUGENDHAT, E., *Ti Kata Tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelische Grundbegriffe* (Karl Alber, Friburgo-Múnich 1958).
— *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Suhrkamp, Fráncfort 1976).
VAIHINGER, H., *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (W. Spaemann, Stuttgart 1881).
VANNI ROVIGHI, S., *Introducción al estudio de Kant* (Fax, Madrid 1948).
WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens* (Wandenhoek und Ruprecht, Gotinga 1982).
WILKES, K. V., «Analysing Freud»: *The Philosophical Quarterly* 401 (1990).
WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura* (Cátedra, Madrid 1996).
WILLIAMSON, T., *The Philosophy of Philosophy* (Blackwell, Oxford 2007).
WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas* (Crítica, Barcelona 1988).
YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles* (EUNSA, Pamplona 1993).
ZIMERMANN, A., *Der Begriff der Representation in Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild* (Walter de Gruyter, Berlín 1971).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.c.	Artículo citado recientemente o en la Bibliografía.
Cont. gent.	TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* 2 vols. (BAC, '2007).
De verit.	TOMÁS DE AQUINO, *De veritate,* en *Quaestiones disputatae,* I (Marietti, Turín 1964).
In De causis	TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Librum De Causis.*
In meta.	TOMÁS DE AQUINO, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio* (Marietti, Turín ^{3}1977).
In Post. Analyt.	TOMÁS DE AQUINO, *Comentaria in Aristotelem. Expositio libri Posteriorum Analyticorum.*
In Sent.	TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi* (P. Lethielleux Ed., París 1929).
o.c.	Obra citada recientemente o en la Bibliografía.
STh	TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología,* 5 vols. (BAC, Madrid ^{3}1998s).

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO I

LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA DEL CONOCIMIENTO

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 2; IV, 2; AYER, A. J., *Language, Truth and Logic.* (Gollancz, Londres 1936); DUMMETT, M., *Frege. Philosophy of Language* (Duckworth, Londres 1973); FREGE, G., *Fundamentos de la Aritmética* (1884) (Laia, Barcelona ²1973); HEIDEGGER, M., *Nietzsche,* II (Neske, Pfullingen 1961); HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas* (1900) (Revista de Occidente, Madrid ²1967); LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant* (EUNSA, Pamplona ²2002); ÍD., *Gnoseología* (EUNSA, Pamplona ⁷2011); MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica,* I-V (Gredos, Madrid 1957-1959); MOYA CAÑAS, P., *El conocimiento: nuestro acceso al mundo* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2013); TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* IV, dist. 50, q.1, a.1.

1. ¿QUÉ ES LA «TEORÍA DEL CONOCIMIENTO»?

Todo empeño filosófico es una aventura del pensamiento. Se comienza sin tener el camino trazado porque no se trata de exponer una serie de teorías que ya están a buen recaudo, sino que es preciso enfrentarse con problemas que es necesario plantear de nuevo y buscar para ellos la mejor solución, si es que la tienen.

La complejidad comienza ya con el nombre que hemos de poner a la disciplina de la que se trate en cada caso, porque el propio rótulo de la investigación revela (o, al menos, condiciona) la tarea que tenemos por delante.

Resulta significativo que la *Teoría del conocimiento* haya recibido otras denominaciones diferentes, y no siempre homogéneas. Se la designa, en efecto, como *Epistemología, Gnoseología, Filosofía del conocimiento, Metafísica del conocimiento* y también como *Crítica.* Esta última designación es quizá la que en su momento iba más directamente al núcleo de un conjunto de cuestiones cuya identificación, como se puede apreciar también por esta pluralidad de nombres, no era obvia. La caracterización simple y directa de estas indagaciones como *críticas* facilitaba, en efecto, su distinción de aquellas variantes del estudio filosófico del conocimiento cuyo carácter es más bien ostensivo o descriptivo. Tal sería el caso, sobre todo, de la *Antropología filosófica* contemporánea, de la clásica *Psicología racional* e incluso de la *Lógica.* En estas disciplinas se estudia, entre otros temas, el conocimiento humano, considerado en su estructura y en su función. Pero no se discute primordialmente su validez y fiabilidad, es decir, no se discierne o critica el propio saber. Y este es jus-

tamente uno de los problemas que, en buena parte, dio origen a la *Teoría del conocimiento,* disciplina que —no por casualidad— se denominaba mayoritariamente como *Crítica.*

La discusión sobre la pertinencia de conferir o no un carácter predominantemente *crítico* al estudio del conocimiento humano constituía una de las discusiones más características entre las diversas concepciones filosóficas. Por ejemplo, lo más propio y distintivo de los pensadores kantianos era precisamente su interés central por la crítica del conocimiento, que se constituía en el centro y la clave de todas las tareas filosóficas; lo más apremiante y sugestivo del filosofar quedaba constituido entonces por la determinación de la fiabilidad y el alcance del conocimiento de la realidad, y por las limitaciones que la mente debería reconocer para moverse en un terreno seguro y riguroso. En cambio, y frente a estos intereses kantianos, buena parte de la fenomenología y la ontología contemporáneas consideraban que estas discusiones partían de cautelas exageradas y presentaban el riesgo de abocar a un punto muerto.

Esta índole polémica desvela, desde su inicio, el carácter moderno de la *Teoría del conocimiento.* Aunque la filosofía es rica en discusiones y discrepancias desde sus mismos comienzos en la Grecia clásica, hay que esperar hasta el siglo XVIII para toparse con un modo de pensar que ponga sistemáticamente en cuestión el propio conocimiento humano. El hito decisivo viene dado, como acabamos de sugerir, por la filosofía crítica de Immanuel Kant. Con todos los precedentes que se quieran destacar —desde la sofística y el escepticismo hasta el nominalismo occamista, el racionalismo de Descartes o el empirismo de Hume—, se considera ya como cierto y admitido por la mayoría de los estudiosos que la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* en 1781, inaugura una etapa filosófica en la que en alguna medida aún nos encontramos, aunque el criticismo a ultranza se pueda considerar ya superado.

La *Teoría del conocimiento* es algo más —y algo menos— que una parte de la filosofía. Es algo menos precisamente porque parece que no define un ámbito temático propio y específico, como lo hacen —cada una a su modo— las disciplinas filosóficas que tratan de un área objetiva delimitada y característica. Y es algo más porque, en cualquier discurso filosófico —por concreto e inconfundible que pudiera parecer—, apunta desde hace tiempo ese inevitable aspecto crítico que es inseparable de la modernidad, y que condiciona decisivamente el desarrollo de otros planteamientos posibles.

Esta terca presencia de la *crítica* en el interior mismo de la filosofía puede ser considerada como una carga insoportable que viene a aguar la fiesta gozosa de una supuesta etapa dorada del pensamiento netamente afirmativo, no roído desde dentro por la amenaza de las dudas. Pero este dualismo, a fuer de ingenuo, es ilusorio. Porque la indagación filosófica siempre ha presentado un carácter dialéctico en el que las afirmaciones y negaciones, alternándose y contraponiéndose, han sido el motor mismo del pensamiento. Solo que, desde hace dos siglos y medio, nos hemos convencido de que la radicalidad teórica que siempre ha buscado el ser humano solo se puede alcanzar desde un enfoque que no se detenga ni

siquiera ante objeciones que pongan en cuestión la validez de su propio pensamiento.

Vistas así las cosas, se puede advertir que la comparecencia de la crítica del conocimiento representa una ganancia para la propia filosofía. Porque en la modernidad se nos ha hecho patente y explícita una característica que no les había pasado inadvertida a pensadores como Platón y Aristóteles, a saber, que la filosofía misma no es una *totalidad.* Y no lo es porque nunca alcanza un estado de conclusión en el que todas las cuestiones relevantes quedaran despachadas de una buena vez. Desde luego, no cabría completar la filosofía a fuerza de irle añadiendo los resultados de todas las indagaciones filosóficas que se han llevado a término; entre otros motivos porque (aparentemente) hay entre ellas —tanto en sus resultados como en sus planteamientos— amplios desacuerdos e incompatibilidades. Y es que, en un sentido más general, la filosofía no progresa por adición. Una de sus características es que su contenido resulta más bien limitado, aunque las disquisiciones para discutirlo y determinarlo llenen bibliotecas enteras.

Hoy ya sabemos que la elaboración de sistemas filosóficos cerrados, por no hablar de ideologías autosuficientes e infalibles (en nombre de las cuales, por cierto, se han liquidado millones de vidas humanas hasta no hace tanto tiempo, e incluso hasta el día de hoy), eran monstruos producidos por el sueño de la razón. A un tratado de filosofía, o al conjunto de los tratados escritos y por escribir, no le cabe aspirar a tipo alguno de exhaustividad. Ni estarán presentes en ellos todos los temas posibles, ni los que por ventura se aborden recibirán un tratamiento completo. No se trata de la imposibilidad de un proceso al infinito, como con el que tropezaría el intento de conseguir la biblioteca perfectamente completa pensada por Borges. El problema no es cuantitativo ni externo: es interno y constitutivo. No es físico ni matemático: es, él mismo, intrínsecamente filosófico.

Claro aparece que el modo de pensar característico de la *Teoría del conocimiento* es preferentemente reflexivo. El pensamiento vuelve sobre sí mismo y examina su referencia a la realidad. Discierne los actos cognoscitivos en los que las cosas pensadas son captadas por nosotros en su verdadera constitución, y en qué otros actos nos dejamos quizá llevar fácilmente por las apariencias y emitimos juicios erróneos. El concepto clave en este orden de consideraciones es, a mi juicio, el de *intencionalidad.* La «intención» a la que se refiere la *Teoría del conocimiento* significa que los actos de saber «tienden hacia» los objetos que se conocen en cada caso. Los actos cognoscitivos no se agotan en sí mismos, sino que apuntan a aquello que se sabe o se pretende saber. Y no deja de ser sorprendente que el significado gnoseológico de esta voz —*intencionalidad*— se haya casi perdido a lo largo de varios siglos en favor de su sentido volitivo. «Tener una intención» suele entenderse hoy día, en el lenguaje corriente, como abrigar un deseo, seguir un propósito, querer algo determinado. Y es que el pensamiento contemporáneo concede más crédito al deseo que al conocimiento. Uno está seguro de que le apetece algo, pero no le parece tan cierto que lo conozca tal como realmente es.

Gracias a la fenomenología, al análisis lingüístico y al aristotelismo renovado, ha sido posible descosificar las acciones cognoscitivas y devolver a los conceptos su genuino sentido, distinguiéndolos netamente de las representaciones. Estamos ante una empresa intelectual de gran envergadura que no apunta simplemente a una serie de temas, sino a un problema que sigue siendo candente desde finales del siglo XVIII, al menos. Es la cuestión perentoria de dilucidar si el ser humano puede conocer —y hasta qué punto— la realidad en sí misma tal como efectivamente es. Se trata, por tanto, de la siempre inquietante pregunta acerca de la *verdad* y de la capacidad humana de alcanzarla, es decir, de la cuestión de la *certeza*. ¿Somos capaces de enjuiciar nuestro conocimiento y dilucidar en qué medida podemos hacernos cargo de su valor? De la respuesta a esta pregunta depende la viabilidad de la entera *Teoría del conocimiento*.

2. LEGITIMIDAD DE LA CRÍTICA

La valoración de la crítica está sometida a dos tipos de prejuicios aparentemente antagónicos. Por una parte, hacer a alguien o algo objeto de crítica puede parecer fácilmente autoritario o abusivo. ¿Quién puede considerarse facultado para criticar a sus semejantes y lo que ellos realizan? Parece que la evaluación de las personas o de sus actividades refleja una arrogancia que respondería a una valoración exagerada de las propias capacidades de juicio.

De otro lado, la actitud crítica puede otorgar a quien la adopta el prestigio de no ser ni conformista ni demasiado dócil con aquellos que toman decisiones y encaminan la convivencia o la vida cultural de alguna comunidad humana. Parece conveniente resistirse a las pretensiones de quienes son «dogmáticos» y tratan de imponer sus discutibles opiniones a los demás. Según este enfoque, el ejercicio de la crítica sería una tarea necesaria y propia de personalidades maduras.

Puede resultar, sin embargo, que ambos planteamientos respondan al mismo error: el de considerar la crítica como la tarea radical de quien pretende pensar en serio y, por lo tanto, como el arranque de todo planteamiento filosófico riguroso.

La actitud crítica a ultranza pretende que —de entrada— no se debe aceptar nada como firmemente establecido; que la persona adulta y madura debe someterlo todo a un examen implacable basado exclusivamente en su propio juicio. Tal postura aparece, a primera vista, como intachable; y, sin embargo, sus implicaciones y presupuestos son realmente muy complejos.

Procede advertir, por de pronto, que tal actitud esconde no pocas veces una clara inconsecuencia que se descubre, a no mucho tardar, cuando se comprueba que el pretendido criticismo no excluye la aceptación indiscutida de eslóganes ideológicos que no han sido sometidos a esa crítica propuesta como método universal. Y es que, en rigor, no es posible criticarlo todo porque una crítica implacable, sin tregua alguna, conduciría a un proceso al infinito o a una petición de principio. Nunca podría darse por

concluida: jamás habría conocimiento alguno cierto, ni orientaciones o normas para actuar. Y, en tal caso, ni siquiera sería viable la propia crítica que —por radical que se pretenda— siempre se realiza desde la aceptación de unos presupuestos (sin ir más lejos, de índole lógica y lingüística).

No muchos advierten que esta postura criticista —más ingenua de lo que se suele suponer— hunde sus raíces en un tipo de pensamiento filosófico que quiso eliminar todo presupuesto para afirmar la completa autonomía de un ser humano plenamente emancipado (sin advertir, por de pronto, que la presunta emancipación de unos pocos quizá conduzca al sometimiento de la mayoría). El intento de liberación de todo prejuicio empezó precisamente al someter todos nuestros conocimientos a la duda universal. La peripecia de la filosofía moderna es, en buena parte, la historia del empeño por conseguir una absoluta *exención de supuestos (Voraussetzungslosigkeit).* Pero —sin negar sus aciertos parciales, en especial la liberación de viejos sometimientos— se trata de un esfuerzo frustrado. Cuando se comprueba el fracaso de la pugna por lograr un saber *absoluto* (absuelto, exento), queda solo la negativa actitud de «sospecha» ante toda presunta certidumbre. Y, al cabo, se comprueba que tal carencia de convicciones aboca al desamparo de los más débiles y al imperio del poder puro.

La filosofía de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI parte de la conciencia de ese fracaso histórico de la crítica como sistema. Las líneas de pensamiento más características de lo que (en el mejor sentido de la palabra) cabe denominar «posmodernidad»[1] —la fenomenología, el análisis lingüístico, la hermenéutica, la ética narrativa y la metafísica del ser— han abandonado la ingenuidad del criticismo extremo. En la dirección hermenéutica, por ejemplo, Gadamer ha mantenido que «el prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición»[2]; cuando lo cierto es —añade— que toda comprensión tiene necesariamente unos presupuestos que es preciso reconocer y examinar.

Nos encontramos, por tanto, en buenas condiciones históricas y culturales para conferir a la *crítica* su auténtico valor, que conecta justamente con su acepción original. De acuerdo con su etimología (del griego *krino),* criticar es discernir, separar dos o más elementos de diverso valor, elegir, escoger, juzgar... Así entendida, es una acción que se acerca al significado de «criterio», «discriminación» o «análisis»[3].

[1] Cf. A. LLANO, *La nueva sensibilidad,* o.c.

[2] H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* o.c., 225.

[3] «[...] Posee una positiva capacidad crítica el que no se somete a los tópicos ambientales dominantes, el que se atreve a pensar por cuenta propia, midiendo su conocimiento por la realidad, en una continua búsqueda de la verdad de las cosas. Correcta actitud crítica significa, entonces, *buen criterio.* Por el contrario, no es fecunda —sino destructiva— la actitud crítica que implica someter a *crisis* todos nuestros conocimientos reales, desde el punto de vista de supuestas exigencias del pensamiento, tomado como inicio absoluto. No es manifestación de rigor ni de radicalidad el intento —nunca plenamente logrado— de suspender el valor de todo conocimiento y pasar a reexaminarlo —reflexionando sobre él— para comprobar si efectivamente tenemos razones claras y ciertas para considerarlo verdadero o, al

En el tema que nos ocupa, posee una auténtica capacidad crítica quien acierta a comprender, según sus exigencias de rigor y de verdad, las propuestas filosóficas que ante ella o él se presentan sin dejarse llevar por presiones externas o prejuicios internos. La actitud crítica implica atreverse a pensar por cuenta propia, midiendo el conocimiento por la realidad, en una continua busca de las cosas tal como son. Adecuada actitud crítica significa, entonces, criterio riguroso y ecuánime. Aunque pueda parecer lo contrario, no es acertada la presunta postura crítica dominada por un *pathos* destructivo que implica someter a la prueba de la *crisis* todos nuestros conocimientos desde la perspectiva de unos supuestos niveles de exigencia absolutos e inapelables. No es manifestación de rigor ni de radicalidad el intento —nunca plenamente logrado— de suspender la validez de todos nuestros conocimientos y pasar a reexaminarlos para comprobar si efectivamente tenemos razones claras y ciertas para considerarlos plausibles.

La auténtica crítica intenta aquilatar nuestro saber confrontándolo con la realidad, con el ser de las cosas. La crítica desbordada, por el contrario, pretende juzgar el ser desde el pensar. Nos encontramos actualmente, quizá, en el tramo final de un proceso histórico que consideró la crítica del conocimiento como el inicio y fundamento de la filosofía. Se trata, ahora, no simplemente de reiterar las posiciones que fueron objeto de semejante impugnación, sino de abrir nuevos caminos que superen tanto la antigua gnoseología como su crítica moderna.

3. SITUACIÓN ACTUAL DE LA «TEORÍA DEL CONOCIMIENTO»

La radicalización del criticismo produjo un pensamiento desgajado de la realidad. Desde muy diferentes perspectivas filosóficas se ha ido, sin embargo, rectificando esta deriva a lo largo del siglo XX e inicios del XXI. Especialmente interesante está siendo la reposición de la metafísica realista desde la que se ha replanteado vigorosamente la cuestión del ser. No obstante, no han faltado intentos de conciliar la metafísica realista con el criticismo, también dentro de la llamada «neoescolástica». El resultado es el denominado «realismo crítico», que pretende recuperar polémicamente el ser a partir del pensar aceptando inicialmente ciertos planteamientos inmanentistas para tratar de superarlos en un momento ulterior. Pero enfoques tan ambiguos estaban llamados a no satisfacer plenamente a nadie, por más que algunos de los resultados de tales estrategias parezcan ambiciosos y brillantes[4] . Si se acepta un radical planteamiento crítico, se corre el riesgo de que la realidad que se recupera no sea más que una realidad pensada, medida por nuestro conocimiento. Solo con base en la auténtica realidad, en lo real sin más, el ser humano

menos, bajo qué condiciones y hasta qué punto lo es» (A. LLANO, *Gnoseología*, o.c., 13). Cf. P. MOYA CAÑAS, *El conocimiento: nuestro acceso al mundo*, o.c.

[4] Cf. J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, I-V, o.c.

puede captar el acto con el que está abierto al conocimiento de las cosas, en ejercicio de la reflexión. La realidad es la fuente de todos los conocimientos y la medida de su verdad.

Así pues, tenemos sólidas razones para sostener que la *Teoría del conocimiento* no debe encaminarse exclusivamente por el sendero de la crítica, aunque tampoco se trate de reiterar sin más las posturas que podríamos denominar «precríticas». Lo cual no implica —como se pretende desde planteamientos idealistas— que la herencia clásica sea acrítica e ingenua. Es más, si bien se aquilata, constituirá el apoyo inicial para realizar la «crítica de la crítica» en la medida en que el pensamiento precrítico se empeñó en la pugna por conocer la realidad. Actitud que, además, suele conectar —a veces sorprendentemente— con las mejores preocupaciones de la filosofía actual.

La crítica radical de nuestras facultades de conocer aboca a una petición de principio. Según una conocida metáfora kantiana, la propia razón se sienta como acusada ante el tribunal en el que ella misma es juez. Pero si la capacidad de la razón para conocer la verdad es lo que está en cuestión, ¿cómo podrá ella misma solventar el litigio?[5].

Semejante círculo vicioso y las consecuencias a las que conduce han provocado con frecuencia la descalificación de la *Teoría del conocimiento.* Se ha llegado incluso a considerarla como una «disciplina muerta»[6]. Notoria ha sido, en este punto, la influencia de la impugnación que Heidegger hace de la filosofía de la conciencia, a la que reprocha la *sustitución de la verdad por la certeza*[7] y la consiguiente *interdependencia de la verdad y el representar*[8], que consagra en la modernidad el *olvido del ser.*

Las acertadas críticas de Frege[9] y Husserl[10] contribuyeron a superar el planteamiento de una versión psicologista del conocimiento que terminaba por conducir al relativismo. Pero la radicalización del antipsicologismo corría el riesgo de abocar a una suerte de platonismo logicista en el que se prescindía de toda consideración gnoseológica. Sin embargo, la propia evolución de la fenomenología y de la filosofía analítica ha facilitado el obtener las consecuencias positivas de las iniciales posturas realistas de Husserl y Frege[11]. De esta manera, la actual situación intelectual está abierta a una reelaboración de la *Teoría del conocimiento,* no lastrada por el idealismo ni por el empirismo, que permita volver a encontrar su auténtico lugar en el contexto del saber filosófico[12].

[5] Cf. A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant,* o.c.

[6] Cf. G. PRAUSS, *Einführung in die Erkenntnistheorie,* o.c., 1.

[7] M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* II, o.c., 42.

[8] Ibíd., 436.

[9] G. FREGE, *Fundamentos de la Aritmética (1884),* o.c., 15-19.

[10] E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas* (1900), o.c. Cf. especialmente «Prolegómenos a la lógica pura» (tomo I).

[11] Cf. M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language,* o.c.; J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit,* o.c. Como ejemplo de filosofía analítica estrictamente positivista, cf. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic,* o.c. Una reciente postura analítica moderada se puede encontrar en: T. WILLIAMSON, *The Philosophy of Philosophy,* o.c.

[12] Cf. A. LLANO, *Gnoseología,* o.c., 19.

Ciertamente, la *Teoría del conocimiento* puede ayudarnos a aquilatar mejor nuestros modos de saber y a rectificar ciertos errores. Por tanto, se ha de mantener —en conexión con las inquietudes de la modernidad— que es posible y necesaria una «autocrítica» del saber, no en la acepción (más bien imprecisa) de un ajuste de cuentas con la propia razón, que acabaría por conducir al escepticismo, sino en el sentido original de «crítica» como dilucidación y discernimiento. En efecto: «la facultad intelectiva goza del poder de hacerse cargo del conocimiento sensorial y, sobre todo, [...] es capaz de reflexionar sobre sus propios actos y deficiencias de hecho; y en este sentido se emplean frecuentemente fórmulas tales como "recapacitar", "volver sobre las propias opiniones", "revisar nuestros juicios", etc. Todo ello supone, sin embargo, que nuestro entendimiento es esencialmente apto para su propio fin, aunque fácticamente y de una manera accidental sea susceptible de errores o desviaciones [...]. Si de veras se duda de que nuestra facultad de conocer sea realmente buena, carece de sentido utilizarla para medir su verdadero valor. Toda la sutileza de los críticos choca con este escollo inevitable; pues ¿cómo vamos a averiguar si nuestra facultad cognoscitiva es "válida", si en cualquier caso hemos de "valernos" de ella para llevar a cabo la averiguación?»[13].

Algunos enfoques logicistas o formalistas han tratado de juzgar los problemas abordados en la *Teoría del conocimiento* desde una perspectiva que implica una tajante contraposición entre la verdad y el error. Tienen a su favor que, en abstracto, una proposición es o bien verdadera o bien falsa. Pero en concreto —es decir, en la práctica del lenguaje cotidiano y en el proceder de la investigación científica— nos encontramos muchas veces con afirmaciones o negaciones en las que acontece una cierta emulsión entre lo verdadero y lo falso. Y esta realidad ha sido escasamente tenida en cuenta hasta ahora por el tratamiento filosófico del saber humano.

Para proseguir actualmente las investigaciones gnoseológicas, resulta imprescindible ponderar que rara vez la verdad de un texto o de un discurso se encuentra totalmente exenta de error. Es más, la búsqueda a ultranza de una verdad pura hace inviable el diálogo entre personas y el avance de las indagaciones. La *Teoría del conocimiento* debería pretender, justamente, hacer de este enfoque —tan alejado del criticismo como de la ingenuidad— una característica indispensable de toda discusión epistemológica. Se podrá objetar que tal estrategia nos aboca a una permanente ambigüedad. Pero sucede, en cierto modo, lo contrario. De lo que se trata es de tener en cuenta la relativa ambigüedad realmente presente a lo largo y a lo ancho de nuestras sentencias y conversaciones para rescatar de ellas lo que hay de verdadero y, en la medida de lo posible, detectar lo falso. Tal es la figura que hoy puede adquirir el realismo, tanto contra el idealismo como frente al escepticismo.

Si es posible que esta postura inquiete a algunos porque la consideren incompatible con una larga tradición filosófica, procedería recordarles que la realidad no es unívoca ni rígida. Se ha generalizado, lamentable-

[13] A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, o.c., 327s.

mente, el olvido de una de las más decisivas aportaciones de Aristóteles, anticipada de algún modo por Platón: la tesis de la multiplicidad de los sentidos del ser. Si se me pidiera elegir una proposición, y solo una, de la *Metafísica* de Aristóteles, no dudaría en quedarme con la siguiente: «El ente se dice en varios sentidos *(to on légetai pollakhós)*»[14]. Y ello es así porque todos los entes son contrarios o compuestos de contrarios[15]; de ahí que ni siquiera el ente es universal ni idéntico en todas las cosas[16].

Toda realidad de este mundo —en tanto que es material, en cuanto que es finita— nos resulta parcialmente incognoscible y, por ende, puede dar ocasión a errores cuando formulamos proposiciones acerca de sus maneras de ser y de actuar.

Las dos actitudes que suelen adoptarse para reaccionar ante este *factum* son antitéticas y ambas, por cierto, equivocadas. La primera y aparentemente más acertada es negar la realidad del yerro, e incluso su posibilidad. La segunda consiste en darse de entrada por vencido y considerar que, en último término, cualquier cosa limitada y material resulta incognoscible. Pero lo cierto es que cabe equivocarse, aunque no es necesario que el error sea completo. Es más, cuando se detecta el error y se rectifica, se ha abierto el camino hacia la verdad que tal objeto nos ofrece. El error se torna así camino hacia la verdad. Cuando, en cambio, no se reconoce o se considera insuperable, el error se torna constitutivo e inamovible.

Lo sorprendente del caso es que, al parecer, la luz de la verdad solo se hace visible cuando se presenta entreverada con las sombras del error. Y esto, por paradójico que resulte, es así; y lo es porque la nuestra es una naturaleza intelectual ensombrecida que conoce haciéndose preguntas a lo largo del tiempo[17]. Acontece, por tanto, que la mente humana presenta ciertas características que son como un eco de las propias de la realidad que pretende conocer. Ni la mente ni la realidad responden a la nitidez que el racionalismo les atribuye. Pero tampoco están sometidas a la equivocidad y confusión que les asigna el escepticismo. Moverse en tal claroscuro es la ardua tarea de la *Teoría del conocimiento.*

Este conjunto de reflexiones nos ofrece —espero— sólidos apoyos para sostener que la *Teoría del conocimiento* se presenta hoy día como una disciplina filosófica compleja que no debe encaminarse exclusivamente por el sendero de la *crítica.* Lo cual, por cierto, no significa —como pretenden idealistas y escépticos— que la gnoseología de inspiración realista resulte simplista y confusa («acrítica»). Ha de ser «reflexiva» y «crítica», en la acepción radical de estos términos, pero no en el sentido que les ha dado el inmanentismo, según el cual solo conocemos las representaciones internas a la propia mente: únicamente conoceríamos nuestra manera de conocer la realidad (lo que equivaldría a decir: nuestra manera de *no* conocerla). A la *Teoría del conocimiento* le corresponde hoy día —entre otras— la tarea de realizar una «crítica» de la crítica basándose

[14] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 2, 1003 a 33; cf. 1003 b 5. Trad. de V. García Yebra.
[15] Ibíd., 1005 a 3-5.
[16] Cf. ibíd., a 8-9.
[17] «Ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata, unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore» *(In Sent.* IV, dist. 50, q.1, a.1).

en el conocimiento de la realidad. Actitud que, además, conecta con las mejores preocupaciones del actual momento filosófico, como tendremos ocasión de ir poniendo de relieve a lo largo de este libro.

4. ENIGMAS Y PORTENTOS

Llegados a este punto, podríamos recordar lo indicado agudamente por Nicolai Hartmann: que el empeño último del conocimiento filosófico no consiste tanto en descifrar enigmas como en descubrir portentos[18]. Una vez revisada la índole crítica y problemática de la *Teoría del conocimiento,* debemos enfatizar que solo nos acercaremos al adecuado planteamiento y —en alguna medida— a la solución de los problemas gnoseológicos en la medida en que alcancemos a vislumbrar la maravilla propia del conocimiento: su índole de «milagro profano».

Al menos desde Aristóteles, sabemos que en el comienzo de esa extraña actividad que es filosofar se encuentra la admiración. «Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y a la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos)»[19]. Nos asombramos porque en el fondo de todo late lo sorprendente. Aunque, lo admirable no es ni solo ni principalmente lo raro y completamente inesperado. Lo maravilloso viene a ser con frecuencia aquello que está más cerca de nosotros y de lo que apenas nos percatamos.

El propio conocimiento humano es en sí mismo una maravilla, un portento que no encuentra parangón físico a lo largo y a lo ancho del mundo. Sin recurrir por ahora al conocimiento intelectual, ya encontramos sorprendentes ejemplos de posesión intencional de formas en el nivel sensible. Quien ve, palpa, oye o gusta posee diversos tipos de configuraciones de una manera que no es material. La inmaterialidad de la captación sensible se hace palmaria en el caso de objetos de tamaño muy superior al cognoscente o situados a gran distancia. En una noche clara, vemos la luna que está separada de nosotros por una distancia no comparable con ningún alejamiento geográfico. El sol, más lejano aún, cambia nuestro comportamiento en el tórrido verano: el calor que de él procede nos afecta físicamente, pero bien sabemos que se origina en un gran astro situado a miles de kilómetros del planeta Tierra.

No estamos encerrados en nosotros mismos: nos encontramos abiertos al mundo. Nada nos es ajeno. Nada de lo humano, ciertamente, pero tampoco nada de lo material ni de lo inmaterial. Sentimos a diario un ansia y

[18] «... muss es klar werden, dass der letzte Sinn Philosophischer Erkenntnis nicht so sehr ein Lösen von Rätsel, als ein Aufdecken von Wundern ist» (N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* [Berlín [4]1949] 264).

[19] ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 2, 982 b 12-19.

una sed inconfundibles. Nos abrimos a cada paso ante lo bello y lo bueno. Porque nuestro entorno no es un nicho biológico: incluye ese mundo que, en alguna medida, se nos muestra. Resulta sorprendente que de un organismo tan limitado como es el del hombre se haya podido decir que puede abarcar el mundo entero (es *capax universi).* De ello se hace cargo, siglos después, Ortega y Gasset cuando dice: «yo soy yo y mis circunstancias». Más antigua y ambiciosa parece la sentencia de Aristóteles, para quien el hombre es, en cierto modo, todas las cosas.

De semejante manera, comenzamos a percatarnos de que la *Teoría del conocimiento* no se reduce a optar por una postura (realista, quizá) o por otra (tal vez, idealista). No es una cuestión de talantes o estilos de vida, como si la actitud del idealista crítico fuera propia del inconformista innovador, mientras que la del realista respondiera a un temple más bien sensato y conformista. Desde luego, este no es el sentido de la frase atribuida a Fichte, según el cual qué filosofía se hace depende de qué hombre se es. No, los condicionantes —en el caso de que los hubiera— no son psicológicos sino metafísicos. La radicalidad de las cuestiones con las que brega la *Teoría del conocimiento* la separan de las ciencias sociales y humanas para acercarlas a la ontología. Como tendremos ocasión de confirmar a lo largo de este tratado, estamos ante una disciplina cuyo trato con las ultimidades le confiere un carácter decididamente metafísico, cosa que ni el propio Kant negaría (como el estudio crítico de su obra ha puesto de relieve, en contra de lo que se ha venido manteniendo tópicamente a lo largo de más de dos siglos).

¿Qué hace posible que un ser humano —por decirlo inadecuadamente— «salga fuera de sí mismo» o, mejor, se supere a sí mismo? La respuesta a este interrogante apunta al hecho radical de que la persona no forma totalmente parte de la realidad natural. En un hombre o una mujer hay algo que está fuera de la materia organizada, de la estructura física del mundo: que la trasciende. Es como si en el universo se produjera una quiebra de apertura a lo trascendente, a lo que está fuera de los ámbitos inmediatos. Pero percatarse de esto ya no está al alcance de las sensaciones, y reflexionar acerca de tal situación constituye, según Aristóteles, la tarea del sabio. En efecto, «consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos y, por tanto, fácil y nada sabio)»[20].

Al conocer algo, me hago eso que es otro que yo, pero como si fuera yo mismo. Entre el cognoscente y lo conocido se produce una unión muy profunda, más íntima aún que la unión sexual entre una mujer y un hombre, a la que, por cierto, se da en ciertos entornos culturales la denominación de «conocer». De suerte que en ocasiones no es fácil distinguir lo que soy yo mismo de aquello que conozco.

Conocer es desvelar y poseer —pero sin disolverlo— aquello que llego a saber. Me hago inseparable de lo conocido, idéntico a ello en algún sentido. No de una manera material, claro está, sino de una manera espi-

[20] Ibíd., a 8-10.

ritual, que es a la que algunos filósofos comenzaron a llamar *intencional* hace más de diez siglos.

De ahí la fascinante atracción que ejerce el saber sobre los seres humanos. Todos desean crecer, ser más, no conformarse con lo ya logrado. Pues bien, la vía más segura y profunda para enriquecerse personalmente es el conocimiento. Y es que todas las posesiones exteriores terminan, al cabo, por perderse. O, en cualquier caso, no es posible adentrarlas en uno mismo, hacerlas de verdad propias. Es la tragedia del rey Midas, que transforma en oro cuanto toca, pero —a su vez— el oro le sigue siendo ajeno, extraño. El empeño de crecer por dentro, de poseer algo que nadie me pueda quitar, se traduce —además de en amor— en conocimiento. A quien deseara con vehemencia *ser más* habría que decirle: «Progresa siempre, avanza siempre: si dices "basta", estás perdido. No dejes que se te apague la curiosidad, que es algo mucho más fuerte que la superficial avidez de novedades. No te conformes con lo somero: ahonda en los acontecimientos, las personas y las cosas».

Conocer no es un *va-y-viene* del sujeto al objeto, y del objeto al sujeto. No hay ningún traslado, ni propiamente un proceso. En cualquier caso, el cognoscente no atrae hacia sí la estructura de lo conocido para representarlo en una imagen que fuera como un trasunto de la cosa, solo que ya interiorizada y, por lo tanto, asimilable. Iremos viendo que este planteamiento, el «modelo de la representación», aunque a veces resulte sugerente y útil, no desvela el misterio del saber.

Desde luego —lo examinaremos con detalle— conocer no es recibir, porque la recepción supone pasividad en el receptor y, por tanto, conocer equivaldría a ser modificado. Lo cual supondría que el resultado del acto de conocimiento sería una especie de síntesis entre quien conoce y la cosa conocida, lo cual implica algo así como una mezcla, pero en modo alguno una captación. Con este tipo de acercamientos y arreglos, el «portento» o la «maravilla» se quedan en nada. Dan lugar a la extrañeza, pero no a la admiración.

Lo conocido es una forma, pero no en el sentido de la forma como configuración superficial o adventicia, sino en la acepción esencial en la que los aristotélicos dicen que la forma es lo que da el ser porque aporta la determinación fundamental de la realidad de que se trate *(forma dat esse rei)*. Nos asomamos, de esta suerte, al panorama que hace poco anunciábamos: la dimensión metafísica del conocimiento.

Resulta extraño que, en buena parte de los tratados de gnoseología, haya una cuestión que apenas se dilucide, y que no es otra que la que debería responder a la pregunta por la mismísima realidad del conocimiento. Se dan vueltas y revueltas en torno a las posibilidades de conocer la realidad, y a los riesgos de error a que se ven sometidos los intentos de captar el ser de las cosas. Pero lo que rara vez se aborda es, justo, la naturaleza misma del conocimiento. Aunque solo fuera por colmar este vacío, la *Teoría del conocimiento* aquí ensayada se propone que la parte central del presente tratado se ocupe precisamente de lo que otros dan por sabido, sin que a veces puedan despejar la sospecha de que no se arriesgan a explorar un territorio erizado de dificultades. En este caso,

se cumple también la metáfora platónica tomada de la participación en ceremonias públicas: son muchos los portatirsos, pero pocas las bacantes. Es numerosa la gente que ensalza la importancia del conocimiento filosófico, y dan a entender que no tiene secretos para ellos, pero son muy pocos los que se remangan y meten las manos en la masa, es decir, se enfrentan de veras con las difíciles preguntas que plantea la dilucidación de la naturaleza del saber.

Capítulo II

LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

BIBLIOGRAFÍA

Anscombe, G. E. M., *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre. Lecciones en la Universidad de Navarra.* Ed. de J. M. Torralba y J. Nubiola (EUNSA, Pamplona 2005); Aristóteles, *De Anima* III, 2, 425-431; Id., *Metafísica,* IX, 6, 1048 a 31 - 1048 b 35; Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* I (Felix Meiner, Leipzig [2]1924); Chirinos, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano* (EUNSA, Pamplona 1994) 46-47; García López, J., «Analogía de la noción de acto según santo Tomás»: *Anuario filosófico* 6/1 (1974) 145-176; Heidegger, M., *El ser y el tiempo* (FCE, México [3]1968); Inciarte, F. - Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica* (Cristiandad, Madrid 2007); Kenny, A., *The Metaphysics of Mind* (Oxford Univ. Press, Oxford 1992); Llano, A., *Caminos de la filosofía* (EUNSA, Pamplona 2011); Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad (1967),* en *Obras completas,* IV (Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea, Rialp, 2014); Íd., *Léxico Filosófico,* en *Obras completas,* VII (ibíd. 2015); Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento,* I (EUNSA, Pamplona 1984); Rodríguez-Rosado, J. J., «Metáforas del conocimiento», en *Obras filosóficas,* I (Univ. de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona 2004); Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.84-85; Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas* (Crítica, Barcelona 1988).

1. ¿QUÉ ES EL CONOCIMIENTO?

Para analizar la realidad del conocimiento, su manera de ser, podemos comenzar por la más radical y común experiencia humana: la de estar abierto al mundo. En el mismo inicio histórico de la indagación filosófica, se preguntaba Heráclito: «¿Quién conocerá las paredes del alma? Tan profundo es su *logos*». Apenas dados sus primeros pasos, la filosofía establece una conexión interna entre dos parámetros considerados comúnmente como antitéticos: la amplitud y la hondura. En el andar cotidiano con las cosas, la extensión de perspectivas se gana al precio de la superficialidad; y, de otro lado, la mayor penetración solo puede lograrse a fuerza de limitar cada vez más el área sobre la que se actúa. Pero aquí no, aquí sucede algo maravilloso: precisamente porque el pensamiento humano no tiene límites, es preciso reconocer que su perspectiva ha de brotar de muy adentro. Y, a la inversa, para lograr esa incidencia que toca lo más hondo, resulta imprescindible ampliar el panorama hasta el límite de lo alcanzable por nosotros.

Lo que constituye un portento es que, por el conocimiento, *el mundo* —las cosas, lejanas o próximas, que forman nuestro entorno— no nos resulta completamente ajeno, extraño. Mi vida no está encerrada dentro

de los límites de mi realidad física: las cosas y los sucesos externos son, en cierto sentido, también internos para mí.

En nuestro tiempo ha sido Heidegger quien, en *El ser y el tiempo,* uno de los libros fundamentales de esta época, ha profundizado en la condición del existente humano (el «ser-ahí», el *Dasein)* como «ser en el mundo». «¿Qué quiere decir *"ser en"?* —se pregunta Heidegger—. Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de "ser en el mundo", nos inclinamos a comprender el "ser en" en el sentido de este complemento. En este sentido se trata de la forma de ser de un ente que es "en" otro como el agua "en" el vaso, el vestido "en" el armario [...]. "Ser en", en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del "ser ahí" y es un "existenciario" [...]. "En" procede de "habitar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a", "soy habitual de", "estoy familiarizado con", "soy un familiar de", "frecuento algo", "cultivo algo"; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo.* Este ente al que es inherente "ser en" en esta significación, es el que hemos caracterizado como el ente que en cada caso soy yo mismo»[1].

El ser humano (no considerado como cosa, sino como existente) no está en el mundo de la misma manera que «un pez en el agua». Está en él precisamente porque el mundo está en la persona por medio del conocimiento, del amor, del cuidado... El hombre y la mujer están en el mundo preocupándose de él, cuidándolo, angustiándose por él...

¿Qué sucede cuando yo conozco algo? Lo que acontece es que la cosa conocida me resulta, al mismo tiempo, distante y cercana. Por una parte, está lejos de mí, es diferente de mí: está frente a mí, de acuerdo con el sentido original de la palabra «objeto» *(ob-jectum,* arrojado ante mí y contra mí: el *Gegen-stand* germano). Pero, de otra, la cosa conocida está cerca de mí, la tengo presente de una manera más íntima y estrecha que cualquier fragmento próximo de materia. Está incluso más cerca de mí que algunas de mis funciones corporales de las cuales no soy consciente. Por ejemplo, no me percato normalmente de mi propio metabolismo (tal vez no sé siquiera en qué consiste). Pero, si tú eres un médico o un estudiante de medicina, puedes conocer bastante bien el metabolismo de una persona.

Esta peculiarísima relación entre el cognoscente y lo conocido es el más extraño y sorprendente aspecto del conocer. Nada semejante encontramos en el mundo físico (aunque sí —de algún modo— en el reino animal). Porque aquí, en el conocimiento humano, tenemos una situación que resulta imposible en términos meramente físicos: una *presencia* que es, al mismo tiempo, una *distancia* (una extraña dialéctica de presencia-distancia).

Lo conocido es *mío.* Pero, al mismo tiempo, es algo *otro que yo.* Por poner un ejemplo trivial, si yo como una manzana, la manzana llega a ser mía porque cesa de ser manzana: desaparece como tal y se transforma en cierta sustancia de mi cuerpo. Ahora bien, si yo conozco una manzana, esta no deja de ser algo diferente de mí. Soy yo el que, en cierto sentido,

[1] M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo,* o.c., 66s.

me hago semejante a ella, hasta el punto de llegar a ser la manzana como algo distinto de mí.

Es preciso subrayar que tal estado de cosas no puede encontrarse en un contexto meramente material. De ahí el fracaso de todos los intentos de explicar el conocimiento de manera materialista. (Hasta en la ortodoxia del marxismo soviético tenían que postular algo que no fuera material, dando así lugar a algunas situaciones verdaderamente chuscas, como el diálogo entre profesor y alumna en un examen de filosofía, según me contó una licenciada en filosofía por la Universidad de Moscú, todavía en los buenos tiempos del comunismo teórico). Este «hecho», por llamarlo así, el hecho del conocimiento, se puede describir como solían hacerlo los pensadores medievales: *fieri aliud inquantum aliud;* esto es, llegar a ser otro en cuanto otro.

Ya apuntamos hace poco que el objeto de mi conocimiento es siempre una forma, en el sentido de la palabra «forma» que procede de la terminología aristotélica, y que ha sido acogido —con muchas variantes— en otras escuelas filosóficas. «Forma» —en esta acepción— es no solamente la configuración externa de algo, su figura, sino toda característica real, todo lo que marca una diferencia (olor, tacto, naturaleza). Es lo opuesto a «materia». *Forma* es determinación; *materia* es indeterminación[2].

El objeto de todo conocimiento humano es forma. Nuestros sentidos conocen las llamadas «formas accidentales», que no constituyen la interna naturaleza de una cosa, sino propiedades que determinan a una realidad de una manera u otra. Los sentidos perciben las formas accidentales de los objetos que son apropiadas a cada modalidad: con nuestros ojos vemos colores y configuraciones o figuras; con nuestro olfato percibimos olores. Colores, figuras y olores son —entre otras— *formas accidentales* (aunque no suele resultar fácil individuarlas y distinguirlas entre sí porque los accidentes no existen de manera propia y cabal, como las sustancias).

Las formas accidentales se contraponen a las *formas sustanciales* que, por así decirlo, sitúan a cada cosa en su correspondiente especie. Bien advertido que las formas sustanciales (tan criticadas por buena parte del racionalismo moderno) no son como fantasmas escondidos dentro de las cosas reales. No tienen nada de misterioso. Son algo muy real, el elemento más real de cada cosa: lo que esa cosa es en sí misma. Por ejemplo, la forma sustancial es aquello en virtud de lo cual este trozo de materia es,

[2] «The Form is the cause of all that is knowable in the individual thing, since the Matter as such is not source of intelligibility in the thing. It is unknowable just in itself. From the standpoint of the formal determination in question here, the Matter cannot be the deciding factor. The form, rather, is the determining cause of the corporeal thing's individuality. Substantial form is what makes the thing an individual, namely something undivided from itself. Individuality is not something that the composite thing could receive from its Matter, even though the form requires the material causality of a substrate in order to bring about the repeated occurrence of itself in the singulars of a species. But the matter, just as matter, has no determination to offer. Determination is something formal, even though it may also be existential where there is no such further actuation. With him the form, then is the cause of spread and dispersion. The form, on the other hand, is the cause of the undivided status that is required for individuation. The form is accordingly the cause of the individuation of every corporeal thing, just as it is the cause of the thing's being» (J. OWENS, *Aristotle's Gradation of Being in Metaphysics E-Z* [St. Augustine Press, South Bend IN 2007] 163s).

digamos, un gato, y no un haz de diferentes especies de materia mantenidas juntas por una piel. La forma sustancial es la estructura fundamental de una cosa: lo que hace que sea tal cosa, y no otra. Con todo lo cual no se quiere decir que las formas sustanciales sean netamente accesibles al conocimiento humano. De hecho, en la mayor parte de los casos no llegamos a saber cuál es el «constitutivo formal» de una determinada realidad. Para conocer en alguna medida estas formas esenciales, se requiere la abstracción, a la que nos referiremos más adelante, sin disimular las dificultades de este recurso y las polémicas que suscita. Solamente por sugerir desde ahora el relativo éxito (o, sencillamente, el fracaso) del intento de desvelar estas formas intrínsecas a las diversas realidades, indiquemos que un pensador tan alejado del agnosticismo como es Tomás de Aquino afirma muchas veces a lo largo de su obra que las esencias de las cosas materiales nos son desconocidas[3].

Cuando conozco, no solo tengo mis propias formas físicas, sino también las formas de realidades distintas de mí mismo. Al conocer —como se apuntaba antes—, ya no estoy encerrado dentro de mis propios límites. Tengo una radical experiencia de *libertad,* que no es una libertad psicológica o de elección, sino una libertad fundamental, de índole trascendental y ontológica. Por medio del conocimiento, no estoy limitado solamente a mis propias formas, sino que me abro a otras formas que no son mías en sentido físico.

La experiencia de conocer es la experiencia de ganar nuevas formas: una suerte de crecimiento de índole inmaterial. Si buscáramos una metáfora biológica para el conocimiento, tendríamos que examinar la imagen de la nutrición, que podría estar representada por el kantismo; en segundo lugar, el símil de la generación, con la que se podría parangonar el idealismo absoluto; y, finalmente, la metáfora del crecimiento que ofrece el realismo metafísico, para el cual conocer es la ganancia intencional de formas[4]. Todo lo cual presupone que las formas pueden tener dos tipos de presencia: la *presencia natural* y la *presencia cognitiva.*

Nosotros siempre conocemos la forma de... algo. Y el secreto, la misteriosa índole del conocimiento, reside precisamente en el especial significado que en tal contexto tiene la proposición *de.* Esta referencia del saber a algo diferente de sí mismo es lo que en filosofía se llama *intencionalidad,* en un sentido más específico que el anteriormente explanado. La voz «intencionalidad» viene de la palabra «intención». El significado común del término «intención» se encuentra estrechamente relacionado

[3] «Formae substantiales per se ipsas sunt ignotae» *(Quaestio disputata de spiritualibus creaturis,* 11 ad 3). «In rebus sensibilibus etiam ipse differentiae essentiales ignotae sunt» *(De Ente et Essentia,* n.5). «Rerum essentiae plurimas propietates ignoramus, earumque propietatum, quas sensu aprehendimus, rationen perfecte in plurime invenire non possumus» *(Cont. gent.,* I, 3). «Quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimus accidentibus vel effectibus loco earum» *(Quaestio Disputata de Veritate,* q.10, a.1, ad 8). «Principia essentialia rerum sunt nobis ignota» *(In De Anima,* L.1, l.1, n.5). Cf. J. PIEPER, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin* (Kosel, Múnich 1953); ÍD., *Actualidad del tomismo* (Ateneo, Madrid 1952).

[4] J. J. RODRÍGUEZ-ROSADO, «Metáforas del conocimiento», en *Obras filosóficas,* I, o.c., 120-130).

con el *propósito* de una acción y, especialmente, con la *meta* de una acción. Por ejemplo, al escribir este libro, yo tengo la intención de facilitar a sus posibles lectores el estudio filosófico del conocimiento. «Intención» es, en este sentido, la intención *de* hacer algo, *de* llevar a cabo algo.

Pero, como ya se advirtió en páginas anteriores, el sentido filosófico de «intención» y de «intencionalidad» no está restringido al campo del *deseo* o de la *voluntad*. Según ha observado Elizabeth Anscombe[5], el verbo inglés *to intend* viene por vía de la metáfora de «disparar a» (en latín, por ejemplo, *intendere arcum in* significa «dirigir el arco hacia...». Y esta es una expresión que conduce a otra de sentido más general como *intendere animum in:* «dirigir la mente hacia...»). En este sentido amplio, «intención» tiene que ver también con el conocimiento: este es siempre, según he apuntado, conocimiento *de*... algo; de algo, por cierto, distinto *del acto* de conocimiento mismo que, evidentemente, no es una forma.

El uso de la palabra «intención» *(intentio)*, en este sentido más amplio, se extendió entre los pensadores árabes y latinos en la filosofía de la Edad Media (en época no tan tardía como hasta hace poco se pensaba). Pero en la última fase del pensamiento filosófico medieval aconteció la así llamada «crisis nominalista», que afectó de lleno a la *Teoría del conocimiento*. Uno de los lemas de los nominalistas era el siguiente: «No se han de multiplicar las cosas sin necesidad» *(non sunt multiplicanda entia sine necessitate)*. El instrumento filosófico para llevar a la práctica este «principio de economía del pensamiento» fue la famosa navaja de Ockham (1280-1389), con la que —como decía Quine— este emblemático nominalista afeitó las barbas de Platón. La *intención* cognoscitiva fue una de las cosas presuntamente inútiles que resultaron afeitadas. De manera que la *intencionalidad* del pensamiento fue casi por completo pasada por alto al final de la Edad Media y al comienzo de la Edad Moderna; inadvertencia que se prolongó a lo largo de casi toda la modernidad hasta afectar en nuestros días a muchos pensadores que ni siquiera conocen el significado gnoseológico de la palabra «intencionalidad».

En el siglo XIX, el filósofo austríaco Franz Brentano redescubrió esta noción filosófica clave. Una de las descripciones más conocidas de su definición de «intencional» es la siguiente: «Todo fenómeno psíquico se caracteriza por aquello que los escolásticos de la Edad Media denominaron la presencia intencional (también mental) de un objeto, y que nosotros llamaremos, si bien con expresiones no del todo unívocas, la referencia a un contenido, la dirección a un objeto (que aquí no habría que entenderlo como realidad), o bien la inmanente objetividad»[6].

[5] G. E. M. ANSCOMBE, «The Intentionality of Sensation», en *Metaphysics and the Philosophy of Mind (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Vol. 2)* (Oxford 1981) 4.

[6] «Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker der Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz gennant haben, und was wir, obwohl nicht mit ganz unzweideutigkeit Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden» (F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, o.c., 124s. Cf. M. P. CHIRINOS, *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, o.c., 46s. María Pía Chirinos señala que la traducción de *intentionale*

Así pues, según Brentano, la intencionalidad es el rasgo esencial, la principal característica de los fenómenos psicológicos. Todos ellos poseen —de distintas maneras— la cualidad de ser intencionales: el deseo es siempre *deseo de...* alguna cosa; el miedo es siempre *miedo de...* algo; y el conocimiento es siempre *conocimiento de...* una realidad del tipo que sea. Esta teoría —extraordinariamente fecunda— proporciona, entre otros rendimientos, un criterio para distinguir entre sí los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. Los fenómenos físicos consisten solo en sí mismos; son, por así decirlo, como *puntos*. Los fenómenos psíquicos, por el contrario, consisten en su referencia a un objeto, a algo diferente de sí mismos; son como *flechas*: son actos intencionales.

Me parece que el redescubrimiento de la *intencionalidad* es uno de los logros más serios y brillantes de la filosofía contemporánea. Cuando alguien me pregunta qué es lo más importante que he aprendido a lo largo de tantos años dedicado al estudio de la filosofía, suelo contestar: la *intencionalidad*. Por eso mismo, lamento de veras que, en orientaciones importantes de la filosofía actual, todavía no se atisbe la importancia de esta noción. Indica que ni siquiera han dado el primer paso para saber qué es el conocimiento.

2. EL CONOCIMIENTO COMO ACTO

Por lo ganado en apartados anteriores, sabemos ya que el conocimiento es una suerte de acto: un acto vital de tipo intencional. Por medio de este acto, alcanzamos la posesión objetiva de formas. Se trata de la captación inmaterial de unas configuraciones que no nos determinan a nosotros mismos, que no son formas propias, sino que son formas ajenas. Así pues, el conocimiento es un acto por el que captamos formas ajenas en cuanto ajenas.

Aunque se nos antoje un resultado muy elemental, trivial casi, resulta que —si lo confirmamos y lo desarrollamos— se mostrará como extraordinariamente fecundo, y no tan obvio como de entrada parece. Por de pronto, casi todas las ideas que sobre el conocimiento se tienen (tanto en la vida cotidiana como en no pocas concepciones filosóficas) se inclinan a concebir el saber como una suerte de pasividad. Se ha dicho y se sigue formulando de muchas maneras: la mente es comparable a una página en blanco sobre la que se escribe todo lo que se va conociendo. O también: se parece a una tablilla de cera sobre la que las cosas, como si fueran sellos, dejan grabadas sus improntas. La mente sería una potencialidad indeterminada que se especifica por los objetos que la determinan. Desde luego, la noción de *tabula rasa*, tal como se suele entender y aplicar al conocimiento, es una desgraciada expresión.

A poco que se piense, este enfoque pasivista resulta inviable. Porque de la determinación de algo indeterminado, es decir, de la composición

Inexistenz por «presencia» tiene como antecedente la versión francesa de esta obra en la que se traduce por «presence» *(Psychologie du point de vue empirique* [París 1946] 102).

de dos realidades contrapuestas, lo que resulta es una tercera realidad que anula el ser independiente de las otras dos; y eso no puede ser el conocimiento, que ha de mantener la alteridad entre el cognoscente y lo conocido.

La exigencia convencional de que el conocimiento consista en la recepción pasiva de una forma parece constituir la inspiración básica del realismo. Frente al idealismo que, según se cree, propugna la producción autónoma de un objeto por parte del sujeto, se postula —de manera absolutamente simplista— que el realismo implica pasividad por parte del cognoscente, ya que solo así conseguiría «reproducir» en sí mismo la estructura de lo conocido. Ahora bien, no se entiende de ninguna manera cómo *el ser modificado* puede equivaler al *conocer* cuando la modificación sufrida es un fenómeno físico al que el conocimiento resulta irreductible.

La idea del conocimiento como acto es crucial, pero no suele ser bien entendida, según acabamos de apuntar. Para seguir avanzando en nuestra indagación, la próxima pregunta ha de ser, lógicamente, esta: ¿qué tipo de acto es el conocimiento? Porque hay muchas especies de actividades o actualizaciones, y también de posibilidades o poderes, como el análisis del lenguaje cotidiano podría fácilmente mostrar. Para tratar con esta diversidad de significados, usamos precisamente en el vocabulario filosófico las palabras «acto» o «actualidad». La actualidad o el acto es la situación opuesta a «potencia» o «potencialidad». Lo que una cosa *puede ser,* eso lo es en potencia; y lo que real y efectivamente *es,* eso lo es en acto.

La diferencia significativa entre acto y potencia apunta a la distinción entre aquello que *existe* y lo que *puede existir.* Se ha de advertir que, cuando hablamos de *potencia* o *potencialidad,* nos referimos a algo que ya existe de un modo, pero que puede llegar a existir de otro modo. La piedra de la que se hará la estatua, por poner un ejemplo convencional, existe de manera actual en este momento como parte de un bloque informe: en acto es piedra; solo en potencia es estatua. (El genio de un Miguel Ángel consistiría en *ver* la estatua que llegará a estar en acto dentro de cierto tiempo, pero que ahora solamente está en potencia). De manera semejante, la estatua terminada es actualmente una escultura, pero potencialmente un montón de piedras. Cuando estamos dormidos, nos hallamos durmiendo en acto y no ejercitando nuestro entendimiento, pero tenemos la capacidad de conocer, y somos así potencialmente cognoscentes (sin entrar ahora en la apasionante cuestión del sueño y los sueños, porque de algún modo también podemos conocer estando dormidos).

Más rigurosamente lo dice Aristóteles: «El acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto. Lo que queremos decir es evidente de los singulares por inducción sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta con contemplar la analogía, pues en la misma relación de lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que

está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia»[7].

Según el propio Aristóteles, acto es un término análogo: «"Estar en acto" no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia»[8].

Así pues, «acto» es un término *análogo*. Los términos análogos tienen entre ellos sentidos que en parte son iguales y en parte diferentes, estando sistemáticamente relacionados entre sí. El significado que tienen en común, por así decirlo, no es rígido sino flexible. Los términos análogos han de ser distinguidos tanto de los términos *unívocos* como de los términos *equívocos*. Cuando la palabra en cuestión es unívoca, significa justamente una cosa. Cuando la palabra es equívoca significa dos o más cosas diferentes. Aristóteles piensa que la mayor parte de los términos propiamente filosóficos son análogos, en un sentido u otro: «ser», «verdad», «identidad», «causa»... El redescubrimiento de la analogía en algunas corrientes de la filosofía contemporánea ha sido muy fecundo. Porque nos hemos ido percatando de que todo discurso con valor cognoscitivo está poblado de expresiones análogas; mientras que el empeño por atenerse a una presunta univocidad resulta, a fuer de dogmático, tendencialmente estéril.

En el caso del término «acto», tenemos lo que se llama una «analogía de proporcionalidad»: la *ratio* de la relación entre los dos términos de los diferentes casos es la misma. Y así, tenemos una proporción del tipo: *«a* es a *b»,* como *«c* es a *d»,* como *«e* es a *f»...*

Cada primer término de cada diferente ejemplo se relaciona con su respectivo segundo término como el acto se relaciona con la potencia.

Podemos sintetizar los distintos sentidos de «acto» que han aparecido hasta ahora en los diferentes ejemplos o referencias, en cuatro significados principales[9]:

a) Movimiento
b) Forma
c) Ser
d) Actividad

Estos son los cuatro tipos fundamentales de acto. Y ahora comenzaremos a indagar si el conocimiento es un movimiento, o una forma, o un tipo de ser, o una actividad.

3. ¿ES EL ACTO DE CONOCER UN MOVIMIENTO?

Algunos filósofos —encuadrados casi todos en los planteamientos del *representacionismo* (al que nos referiremos con amplitud más adelante)—

[7] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 a 31 - 1048 b 6.
[8] Ibíd., b 6-10.
[9] Cf. GARCÍA LÓPEZ, J., «Analogía de la noción de acto según Santo Tomás», a.c., 67-92.

han pensado que el conocer es un cierto movimiento o cambio que tiene lugar en la mente; como si fuera una especie de acontecimiento o evento interno que resultara semejante a los movimientos físicos. La suposición vendría a ser la siguiente: si el conocimiento verdadero es una semejanza de la realidad, y la realidad está siempre en movimiento, el conocimiento tiene que ser un movimiento mental, un proceso, similar a los procesos físicos.

Esta presuposición se apoya en los esfuerzos realizados por algunos científicos —seguidos presuntamente por ciertos filósofos— que tratan de explicar los fenómenos psíquicos como si estuvieran causados por procesos neuronales. Estos intentos son fáciles de reconocer porque los títulos de las investigaciones suelen estar precedidos del prefijo *neuro-*, de donde surgen denominaciones como «neuroética», «neuroantropología», «neuropolítica», etc. En el estudio de ciertos fenómenos, el componente neurológico resulta de cierta ayuda, sobre todo en cuanto permite percibir mejor las diferencias entre una situación y la precedente o la siguiente. Pero esto ya nos sugiere que, en general, los componentes neurológicos se perciben en cuanto que están en *movimiento,* lo cual problematiza ab initio su presunto interés gnoseológico. (Con lo cual no quiero sugerir que la presencia de la neurología en el estudio del conocimiento sea vana o —mucho menos— contraproducente: la palabra tiene interés sobre todo en el avance de la investigación neurológica y su rigurosa interpretación epistemológica).

El estado incipiente de algunas indagaciones acerca del cerebro y las redes neuronales motivan que las aportaciones sean todavía muy parcas. Pero la mayor dificultad en nuestro caso encuentra su origen en el hecho de que los eventos neurológicos observables por nosotros son procesos, y —como vamos a advertir— el conocimiento no es ni puede ser un proceso.

Ludwig Wittgenstein, en su obra *Investigaciones filosóficas,* ha mostrado muy agudamente, por medio del análisis del lenguaje corriente, que la noción de eventos mentales como algo similar y paralelo a los eventos físicos no tiene un sentido aceptable. «Querer decir» o «significar algo» —por ejemplo, me refiero al alfil, como pieza del ajedrez, no a este trocito de madera torneada y pintada de negro— no tienen ninguna connotación física ni implica ningún proceso: no es algo que yo pueda señalar con el dedo. Como no puedo diferenciar físicamente «firmar» un documento de escribir en él mi nombre como un garabato o sin él[10].

Elizabeth Anscombe, quizá la discípula más cercana de Wittgenstein, rechaza que el filósofo austríaco fuera conductista. El propio Wittgenstein y quienes intentan seguirle de cerca niegan así mismo que sea conduc-

[10] «En determinados casos, especialmente al señalar "la forma" o "el número", hay características y modos característicos de señalar —"característicos" porque se repiten frecuentemente (no siempre) cuando se "significa" forma o número—. ¿Pero conoces también una vivencia característica del señalar la pieza del juego en tanto que *pieza del juego?* Y sin embargo puede decirse: "Pretendo significar que esta *pieza del juego* se llama 'rey', no este determinado trozo de madera al que señalo". (Reconocer, desear, acordarse, etc.)» (L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas,* o.c., 53 y 55 [I, 35]).

tista. «¿Piensan Wittgenstein y sus seguidores que los acontecimientos mentales sean acontecimientos materiales? No. ¿Creen que se trata de acontecimientos que se desarrollan en una sustancia inmaterial? Ciertamente no. Entonces, si no creen en el conductismo, ¿en qué creen?»[11].

Así parece contestar el propio Wittgenstein: «Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos indicar *una* acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad *espiritual.* Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un *espíritu*»[12].

Es curioso, y significativo, que Wittgenstein coincida con Aristóteles en el rechazo (explícito o implícito) de las nociones de «hechos», «movimientos» o «procesos» mentales[13].

En el capítulo sexto del noveno libro de la *Metafísica,* Aristóteles distingue tajantemente entre *movimiento (kínesis),* por una parte y *acto (enérgeia),* en el estricto sentido de esta palabra, por otra: «Pues todo movimiento es imperfecto: así, el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto, movimientos, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento»[14].

Ciertamente, el movimiento es un tipo de actualidad, pero solo de un modo imperfecto. Si estoy en medio de la habitación, tengo la potencia de estar junto a la puerta; ahora bien, si yo empiezo a andar hacia la puerta, ya no estoy en una situación de potencia, pero aún no he realizado la actualidad de estar junto a la puerta. Así pues, el acto de andar es un acto imperfecto: no es ni mera potencia ni acto perfecto: es un acto imperfecto respecto a la situación de partida y al término pretendido *(actus imperfectus et imperfecti).* El movimiento, según la descripción peripatética, es

[11] G. E. M. Anscombe, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre. Lecciones en la Universidad de Navarra,* o.c., 23.

[12] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* o.c., 55 (I, 36). El texto original dice así: «Und wir tun hier was wir in tausend ähnlichen Fällen tun: Weil wir nicht *eine* körperliche Handlung können, die wir das Zeigen auf die Form (im Gegensatz z.B. zur Farbe) nennen, so sagen wir, es entspreche diesen Worten eine *geistige* Tätigkeit. Wo unsere Sprache uns ein Körper vermuten lässt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein Geist» (ibíd., 54).

[13] «A Wittgenstein se le ha interpretado de manera trivial. Si uno lee algunas de las versiones divulgativas u oportunistas y luego acude a los textos del propio Wittgenstein, le parecerá que está en otro mundo. Porque se trata de un pensador serio y, por cierto, muy difícil, que está plenamente integrado —a su manera— en la gran tradición filosófica europea. Es significativo que sus discípulos inmediatos fueran intelectualmente muy exigentes; buena parte de ellos eran católicos conversos. Cuando se comenzaron a airear supuestos aspectos discutibles de la vida privada de Wittgenstein, (Anscombe y Geach) quedaron muy disgustados, porque admiraban la entereza y la honradez de su maestro [...] soy testigo de la indignación que estas maniobras les provocaron» (A. Llano, *Caminos de la filosofía,* o.c., 170).

[14] Aristóteles, *Metafísica,* IX, 6, 1048 b 28-35.

«acto de un ente en potencia en cuanto que está en potencia *(actus entis in potentia prout in potencia)»*.

Aristóteles aporta una especie de *test* lingüístico para dilucidar si un determinado rendimiento o realización es o bien un movimiento o bien un acto perfecto. Se trata de la siguiente prueba: si hablamos de un acto perfecto, podemos usar simultáneamente (o, digamos, indistintamente) el tiempo verbal presente y el tiempo verbal pretérito perfecto. Y no deja de ser relevante el hecho de que la mayoría de ejemplos que Aristóteles aduce se refieren al acto de conocer: «Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado»[15].

El conocimiento no presenta un carácter procesual, no es un movimiento *(kínesis):* es un acto *(enérgeia).* No tiene un comienzo, un medio y un término. Nosotros conocemos y hemos conocido; conocemos y poseemos inmediatamente la forma captada. Si conocer fuera un movimiento, sería un movimiento de velocidad infinita. Pero como no hay movimientos infinitamente veloces, conocer no puede ser un movimiento precisamente porque no es un cambio físico.

Si primeramente yo no conozco, y en el siguiente instante yo conozco, ciertamente he sufrido un cierto cambio. Pero no se trata de un cambio material: no implica un proceso. No hay una posición intermedia entre la situación en la cual *todavía no conozco* y la tesitura en la cual *ya* conozco. Por ejemplo, o bien veo el color blanco de esta pared, o bien no lo veo. *Tertium non datur:* no hay una tercera posición entre verlo y no verlo. Naturalmente, puedo ver mejor o peor; puedo ver más o menos; pero, en todo caso, veo completamente aquello que veo. En cuanto que veo, veo, he visto y continúo viendo.

Esto implica que el conocimiento es una operación inmanente que no sale fuera de sí misma, sino que insiste y persiste en sí misma. Su culminación no es un límite *(peras),* sino que es praxis, fin, finalidad culminante *(telos).* Como dice Leonardo Polo, «se tiene lo visto: se posee lo visto. Lo inmanente de la operación es la posesión. Conocer en acto, si el acto es una operación, es poseer lo conocido. Hay que añadir algo más: es tener lo conocido *ya,* o en pretérito perfecto. Al conocer *ya* se ha conocido y lo conocido tiene carácter de pretérito perfecto. La operación de conocer no procede gradualmente, hacia un resultado, sino que *ya* ha logrado. La operación de conocer no es sucesiva o continua (a diferencia, por ejemplo, del edificar)»[16].

En el caso de los *movimientos,* el *test* lingüístico revela una situación completamente diferente. Para hablar acerca del movimiento, que implica un proceso, no podemos usar simultáneamente el tiempo pasado y el tiempo pretérito perfecto. «Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto, movimientos, y, por tanto imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas

[15] Ibíd., b 22-24.

[16] L. Polo, *Curso de Teoría del conocimiento,* I, o.c., 54.

distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior movimiento»[17].

Cuando estoy andando desde la tarima del profesor hacia la puerta, no he llegado a la puerta. Estoy andando hacia la puerta, pero todavía no he llegado a la puerta. Sin embargo, cuando ya he llegado a la puerta, he andado, pero no sigo andando. Por tanto, cuando el movimiento se ha realizado cumplidamente, ya no existe tal movimiento.

Otro ejemplo, tomado esta vez del campo de la *poíesis,* de la fabricación o producción, que también son movimientos. Labrar madera para hacer una silla no es nada más que realizar cambios en una determinada materia. La actividad del carpintero, que coincide con el desarrollo de la obra, es un proceso fluyente e inacabado que pertenece al pasado tan pronto como se logra lo que se ha intentado obtener. Cuando la silla está terminada, el carpintero puede empezar a trabajar en otra silla, o hacer cualquier otra cosa, o estar ocioso. Lo que de ningún modo puede hacer es continuar operando cambios en una cosa que se considera completa.

Para usar un ejemplo más simple aún: es imposible llevar una mesa a un sitio determinado cuando la mesa está ya en ese lugar.

Si se considera que —como sugiere su propia denominación en griego— escribir una poesía constituye una *poíesis,* le cabe exclamar a Juan Ramón Jiménez: «No la toques ya más, que así es la rosa».

Tracemos ahora una comparación entre movimiento y acto siguiendo una comparación de Yves Simon. Supongamos que queremos ver qué hay al otro lado de una cadena de colinas. Cuando hemos subido hasta la divisoria *(vantage point),* podemos permanecer allí tranquilamente y contemplar el panorama tanto tiempo como queramos. El hecho de que hayamos visto el paisaje durante un rato no excluye en modo alguno la posibilidad de seguirlo contemplando más tiempo. En cambio, una vez que hemos ascendido hasta la divisoria, no podemos seguir subiendo hasta el mismo punto. Tal es la diferencia entre movimiento y conocimiento. Al contrario del movimiento, el conocimiento es un acto por la vía del *reposo.*

Insistamos por un momento en este importante punto: cuando estoy viendo algo, he visto algo, y puedo continuar viendo. Hablando propiamente, no hay tiempo en el acto de conocimiento. Hay ciertamente tiempo entre un acto de conocimiento y otro acto de conocer; pero cabalmente no

[17] ARISTÓTLES, *Metafísica,* IX, 6, 1048 b 28-35. J. L. Ackrill, uno de los mejores estudiosos de esta cuestión, se pregunta: «What exactly is the force of Aristotle's point about present and perfect tenses?». Y responde: «The earlier distinction between activities which have a limit and those which have not naturally suggests the distinction between activities which are indefinitely continuable and those which are not: I cannot go on building a house once I have built it, but I can go on thinking of something though it is already true to say that I have thought of it. This is certainly one thing that Aristotle means to bring out by his present and perfect tense formulae. For after saying "at the same time one is living well and has lived well, and is happy and has been happy" he goes on: "otherwise it would have to stop at some time". Thus he takes the propriety or impropriety of combining present and perfect tense as tied to the possibility or impossibility of going on whith the activity indefinitely» (J. L. ACKRILL, «Aristotle's distinction Between *energeia* and *kinesis*», en R. BAMBROUGH (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1965) 122s.

hay tiempo dentro de uno y el mismo acto de conocimiento. Yo puedo decir: «He estado contemplando el paisaje del Valle de Ordesa durante dos semanas»; o bien: «He estado pensando sobre el argumento ontológico durante tres horas». Pero lo que está sometido a la medida del tiempo no es propiamente la actualidad del conocimiento, sino a los acontecimientos que, como una cuestión de hecho, han estado acompañando a varios actos de conocimiento más o menos próximos entre sí.

Aristóteles nos ofrece dos ejemplos de movimiento —aprender y adelgazar— que son muy vívidos, porque casi todo el mundo tiene alguna experiencia de que no es lo mismo «aprender» que «haber aprendido», o «adelgazar» que «haber adelgazado» o «haber llegado a estar delgado». Aprender y adelgazar no son actualidades perfectas: son movimientos sin un fin claro, como sabe cualquier adulto que haya intentado aprender a hablar inglés, o perder peso después de las fiestas de Navidad.

4. ¿ES EL CONOCIMIENTO UNA FORMA?

Toda forma es acto, pero no todo acto es forma. En el mundo físico, la noción de forma es lo opuesto a la noción de materia. Hablando de manera imprecisa y tosca, se podría decir que la forma es la determinación de la materia. Y tampoco se precisa mucho más si se añade que la forma es acto y la materia es potencia.

La terminología que considera a la forma y a la materia como dos «coprincipios» confunde más que aclara. Si a lo que se refiere esta manera de hablar es a la noción de *materia prima,* parece difícil que algo que se concibe como totalmente indeterminado pueda ser principio de realidad alguna, ya que no aporta ninguna determinación positiva. Ni siquiera cabe afirmar sin muchos matices que la materia es «el principio de individuación» porque, de suyo, la materia no puede individuar, ya que un individuo del tipo que sea ha de estar formalizado y existir[18]. Si acaso, cabe entender que la materia es un requisito para que haya individuación, la cual —sin embargo— no puede realizarse sin la forma y sin el ser. Y es que en Metafísica no valen las fórmulas estereotipadas, ya que se está tratando de la realidad en cuanto tal, y menos aún si se trata de Metafísica del conocimiento. Porque, según vamos viendo, la estructura del conocer no posee un carácter físico y, por tanto, no suele ser válido recurrir a la estructura de materia y forma que encuentra su ámbito de aplicación en algunas dimensiones de la realidad física.

Uno de los errores más extendidos y frecuentes consiste en pretender que el conocimiento acontece cuando la forma de la cosa conocida determina a la facultad de conocer, que se comportaría —de algún modo— como una suerte de materia. Pero, por poco que se avance en la consideración del conocer, se advierte que la mera recepción de una forma no puede dar origen al saber, porque se trataría de un proceso natural,

[18] Cf., sin embargo, *STh* I, q.85, a.1.

y en modo alguno se trataría de esa captación inmaterial en que consiste el conocimiento.

Pocos autores han comprendido la índole activa del conocimiento con la contundencia y precisión con que la ha visto Leonardo Polo. «La teoría del conocimiento —afirma categóricamente— se hace mal si no se ve que el conocimiento es estrictamente activo»[19]. El conocimiento es siempre activo. «Es axiomático que no hay pasividad cognoscitiva alguna, que el conocimiento no se compone de acción y pasión, que el conocimiento es conocimiento en acto y nada más que en acto [...]. Todo conocimiento es activo —insiste Polo— y la proposición opuesta: el conocimiento es pasivo, es falsa [...]. La noción de pasividad cognoscitiva es un hierro de madera»[20]. En todo caso, algo de pasividad se da en las correspondientes facultades, pero no en el conocer mismo.

El conocimiento no puede consistir, por tanto, en la determinación que una forma ejerce sobre una presunta indeterminación del cognoscente. Este planteamiento, por lo demás, correspondería a un modelo físico completamente inadecuado para dar cuenta del saber. Pero ya hemos hablado de otro modo —un modo inmaterial— de tener formas. En el conocimiento se poseen formas de una manera *intencional.* La propia noción de *intencionalidad* nos hace ver que es el mismo ser cognoscente el que tiende a las formas y se apropia de ellas, pero como algo ajeno, no como algo propio. Esta es la manera correcta de entender de modo realista el conocimiento, y no la de pensar que no hay otra explicación no idealista del conocer que aquella que postula que las formas mismas actúan sobre el cognoscente, al que correspondería un estado de pasividad.

Refiriéndonos más específicamente al conocimiento intelectual, hemos de advertir que «la facultad de entender [...] es una potencia activa respecto de la intelección. Esta potencia es la que realiza la aprehensión intelectiva de lo que ya hay inteligible en los datos empíricos. Pero no hace más que esa aprehensión y lo que al ejecutarla es necesario para que lo así captado se encuentre en el sujeto inteligente como algo que este posee en virtud de su actividad. Ninguna acción se realiza sin engendrar un efecto. La actividad de entender no determina en los seres aprehendidos por ella ningún efecto real. Se limita a captarlos. Por consiguiente, el efecto que ha de surtir la actividad de entender es algo que no sale propiamente de la facultad intelectiva, sino que queda en ella. Es un efecto realmente interno o inmanente a esa potencia. Se le da el nombre de "especie expresa del entendimiento". Y la necesidad de admitir que realmente se da no viene de ningún acto de conciencia en el cual aparezca de una manera intuitiva. Tampoco poseemos la conciencia de la especie expresa inteligible ni tenemos conciencia del entendimiento agente. Todos estos factores llegan a ser conocidos de una manera indirecta, no en virtud de alguna intuición, sino tan solo por obra de los razonamientos que hemos venido haciendo al justificar su necesidad»[21].

19 L. Polo, *Teoría del conocimiento,* o.c. I, 69.
20 Ibíd., 30.
21 A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico,* o.c., 257.

El conocimiento humano es siempre la adquisición de formas de una manera *inmaterial*. Tanto en la percepción sensible como en el pensamiento existen intencionalmente las formas conocidas. Cuando veo el color rojo de la puesta de sol, lo rojo existe *intencionalmente* en mi visión; cuando pienso en la redondez de la tierra, esta redondez existe intencionalmente en el intelecto. En cada uno de estos dos casos, la forma existe en el conocimiento sin la materia con la que está unida en la realidad: el sol mismo, obviamente, no entra en mi ojo; ni la tierra, con toda su masa, penetra en el entendimiento.

Podemos encontrar estas ideas en un nítido texto de Tomás de Aquino: «[...] La forma sensible se encuentra diversamente en lo exterior del alma y en el sentido que recibe las formas de lo sensible inmaterialmente. Por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe conforme al estado de este último [...]»[22].

Para nuestra presente discusión, el punto clave es el siguiente: la forma que está en nuestros sentidos y la forma que está en nuestro entendimiento son —en cada caso— *la misma forma* que está en la realidad. De lo contrario, mi conocimiento no sería el conocimiento de la realidad misma. Y, si no fuera conocimiento de la realidad misma, no sería conocimiento en modo alguno.

Esta es la manera adecuada de entender la concepción realista del conocimiento. La manera inadecuada consiste en pensar que la forma conocida es una representación —eso sí, muy parecida— de la forma real. Pero entonces nos encontramos ante la misma impugnación: no se conocería la realidad misma, sino una forma parecida a la real. Este error, que parece mínimo e incluso aquejado de cierto primitivismo simplista, es el que se encuentra en la base de toda la saga *representacionista* que ha afectado tan negativamente a la gnoseología desde la Edad Media tardía hasta comienzos el siglo XXI, y que ha estado presente, hasta no hace mucho, incluso en el llamado «neo-tomismo».

Cuando yo veo la blancura de mi camisa, lo que hace que mi sensación sea una sensación de blancura es la misma forma —su color— que hace que la camisa sea blanca. De manera similar, cuando pienso en un caballo, es la forma de caballo lo que hace que mi pensamiento sea pensamiento de un caballo y no, por ejemplo, de una vaca. Lo que hace que el pensamiento de un caballo sea pensamiento de un caballo —y no de otra cosa— es lo mismo que hace que el caballo real sea caballo, a saber, la forma de caballo. La forma existe materializada en el caballo real; y la misma forma existe, inmaterial y universalmente, en mi entendimiento. En el primer caso, tiene existencia en la naturaleza de las cosas, con ser natural *(esse naturale)*; en el segundo caso, posee en la mente un diferente tipo de existencia, que es el ser intencional *(esse intentionale)*.

Así pues, lo que resulta característico y diferente en el conocimiento no es la forma, que es la misma que está en la realidad (no una copia o

[22] *STh* I, q.84, a.1.

representación de ella). Hablando con propiedad, esta forma en la mente no es intencional en sí misma considerada. Lo que es característico y diferente en el conocimiento es el tipo de actualidad que la forma tiene en la mente: esta peculiar actualidad es la manera según la cual la forma existe en el cognoscente. Es la actualidad, y no la forma, lo que es *intencional.*

Aunque el conocimiento es siempre conocimiento de formas, el conocimiento mismo no es una forma. Pero, paso a paso, vamos acercándonos a dilucidar en qué consiste, en sí misma, la actividad de conocer.

5. ¿ES EL CONOCIMIENTO UN SER?

La mentalidad moderna, es decir, nuestra propia manera de pensar, está profundamente imbuida de una concepción dualista de la realidad. Y el dualismo implica —paradójicamente— la identidad del conocimiento y el ser en cierta clase de sujetos: precisamente en aquellos que conocen. Como ha dicho Anthony Kenny en su libro *The Metaphysics of Mind,* el dualismo es la idea de que hay dos mundos. Existe el mundo físico que alberga materia, energía, y los contenidos tangibles del universo, incluidos los cuerpos humanos. Y después hay otro mundo, el mundo psicológico: los eventos y estados mentales pertenecen a un mundo «privado», que es inaccesible a la observación pública. Según el dualismo, los dos reinos separados, el de las realidades mentales y el de las realidades físicas, interactúan de una manera misteriosa que trasciende las reglas normales de la causalidad y de la evidencia[23].

Para Descartes, lo esencial de los seres humanos es que son sustancias pensantes *(res cogitans).* Aunque estén unidas a sus correspondientes cuerpos. Estos, que son esencialmente extensión *(res extensa),* no constituyen al ser humano mismo. Lo que define al hombre mismo es su conciencia. Y esta propiedad, la de conocerse a sí mismo, es privativa suya. Porque los animales son, para Descartes, máquinas sofisticadas, pero nada más.

Desde el punto de vista cartesiano, la mente es el reino de cualquier cosa que sea accesible a la introspección. El ámbito de la mente incluye, por tanto, no solo la voluntad o el entendimiento humano, sino también otros fenómenos que merecen la denominación de *cogitationes,* las cuales son —por ejemplo— ver, oír, y sentir dolor o placer. Porque toda suerte de sensaciones humanas solo están contingentemente unidas con causas, expresiones y mecanismos corporales.

Como indica también Kenny, en su *Discurso del método* y en sus *Meditaciones,* Descartes se convence a sí mismo de que puede incluso dudar de si el mundo existe y de si tiene un cuerpo. Pero entonces arguye: puedo dudar de si tengo un cuerpo; pero no puedo dudar de si *yo* existo; porque ¿qué es este *yo* que está dudando? El *yo* tiene que ser algo de lo cual su cuerpo no forma parte. El cognoscente cartesiano es solo un sujeto pen-

[23] A. KENNY, *The Metaphysics of Mind,* o.c., 1.

sante, una sustancia cuya esencia es pura conciencia, una cosa pensante: la *res cogitans* o la mente.

Pero nosotros no podemos concebir al ser humano como una cosa en la cual conocimiento y ser son lo mismo. Los intentos de dar contenido a la noción cartesiana de *res cogitans* conducen a dos problemas insolubles:

1) El primer problema concierne a la relación de este ser pensante con el cuerpo del que ha sido distinguido. ¿Cómo puede una cosa pensante, que pertenece a un ámbito puramente espiritual, actuar sobre una cosa material o ser actualizado por ella? ¿Cómo puede la *res cogitans* cartesiana conocer una cosa material o mover un brazo? El enigma de la comunicación de las sustancias será una herencia irresoluble para gran parte de la modernidad, que no consiguió superar el planteamiento cartesiano.

2) El segundo problema se refiere a la relación entre la sustancia mental básica, por una parte, y sus sucesivos estados conscientes. ¿Qué derecho tiene Descartes, qué razón le asiste, para suponer que los pensamientos que acontecen y pasan inhieren en sustrato alguno?[24]

Cualquiera de estos dos problemas es suficiente para impedir que se pueda reconocer algún contenido coherente a la noción de *res cogitans*. Si se confronta con la noción aristotélica, se advierte que esta última presenta un aspecto más cercano a lo que consideramos como la realidad: es más realista. Para los aristotélicos, el alma no es una sustancia completa y separada, sino más bien la forma sustancial del cuerpo. Según ellos, la definición del ser humano es, por cierto, «animal racional». La persona humana es un tipo muy especial de animal que —como otros seres vivos— puede ver, oír, gustar, sentir placer, y que —a diferencia de otros animales— puede pensar, hablar y tomar decisiones libres.

Para los aristotélicos anteriores a Descartes, la mente no era un ámbito omnicomprensivo y global: era esencialmente el conjunto de facultades que distinguen al hombre y a la mujer de los demás animales. Los «animales mudos» y los seres humanos comparten ciertas habilidades y actividades: todos ellos pueden oler, tocar, sentir frío o calor... Todos ellos tienen en común las facultades sensibles. Pero solo los seres humanos pueden pensar ideas abstractas y tomar decisiones no completamente condicionadas por instancias materiales. Se diferencian de otros animales por la posesión del entendimiento y la voluntad, y esas dos facultades son las que de manera esencial constituyen la mente.

Según la tradición aristotélica, en cambio, no es la mente la que conoce, sino todo el ser humano; no es el ojo —ni siquiera el alma— el que ve, sino el animal entero. Categóricamente lo dice Tomás de Aquino: «Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque»[25].

El ser y el conocimiento no son la misma realidad. Solo se identifican en Dios *(noésis noéseos)*. Solo el Dios aristotélico es entendimiento que se comprende a sí mismo. De lo contrario, cesaría de existir cuando no

[24] Ibíd., 89.

[25] *De verit.*, q.2, a.6, ad 31. (Hablando propiamente, no son el sentido o el entendimiento los que conocen, sino el hombre a través de ambos).

estuviera conociendo. Nosotros mismos existíamos realmente como seres humanos, en estado de embriones, antes de tener capacidad de conocer en aquel momento. Y podríamos seguir existiendo como seres humanos si llegáramos a una situación de coma profundo o de Alzheimer avanzado. Podemos irnos a dormir con la tranquilidad, al menos, de no cesar inmediatamente de existir cuando conciliemos el sueño. Como el conocimiento no es nuestra esencia, podemos conocer varias cosas diferentes sin que cambie nuestra humana y personal naturaleza. La verdad poética de Juan Ramón Jiménez no es filosóficamente verdadera —a no ser para un idealista absoluto— cuando escribe:

> Sé bien que, cuando el hacha
> de la muerte me tale,
> se vendrá abajo el firmamento.

El sujeto humano no es pura conciencia. En la persona humana, subjetividad y conciencia no se identifican, como Millán-Puelles estudió con exactitud y profundidad, desvelando las esenciales implicaciones de este aspecto esencial de la condición humana[26]. Nosotros no nos acordamos de cuándo hemos empezado a conocer, pero, en cualquier caso, nuestra conciencia comparece después de nuestra existencia como sujetos humanos. Y, todavía ahora, nuestra conciencia es intermitente: cesa cuando dormimos y reaparece cuando estamos despiertos. Y, siempre, es una conciencia inadecuada, no del todo autotransparente.

Según la terminología clásica, podemos decir que *ser* es «acto primero», como opuesto a «acto segundo», es decir, la actualidad propia de una operación o actividad. Vamos a ver inmediatamente en qué sentido se podría quizá decir que el conocimiento es «acto segundo».

6. EL CONOCIMIENTO COMO PRAXIS PERFECTA

Decir que el conocimiento es una actividad parece una simpleza. Pero solo constituye algo obvio si no tomamos estrictamente el significado de la palabra «actividad». Porque, efectivamente, es bien sabido que algo ocurre cuando yo paso de un estado en el que todavía no conozco a otro estado en el que conozco. La mejor metáfora para expresar este cambio es la de Platón en el diálogo *Teeteto:* una mente sin conocimiento es como una jaula vacía, mientras que una mente que sabe es como una jaula en la que hay pájaros encerrados: pájaros vivos.

Ahora bien, si comenzamos con esta metáfora y con nuestra más cruda experiencia de conocimiento, podríamos pensar que el conocimiento no es precisamente una actividad, sino más bien una suerte de receptividad: algo que experimentamos de manera pasiva. La jaula recibe los pájaros sin ninguna operación activa, así como nosotros —aparentemente— recibimos conocimiento sin ninguna realización especial. Otra vieja com-

[26] A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad,* o.c.

paración, esta vez de la escuela peripatética, puede subrayar la idea de pasividad: la comparación de la mente con una tablilla de madera —la famosa *tabula rasa*— en la que nada hay escrito.

Pero esta idea del conocimiento es errónea. Para apreciar esto, hemos de advertir la diferencia existente entre *contener información,* por una parte, y *poseer conocimiento,* por otra. Es posible que una cosa contenga información sobre un tema particular sin tener ningún conocimiento sobre tal tema. Por ejemplo, el teléfono portátil que se puede alquilar en una exposición de cuadros, para recibir ilustración sobre cada una de las piezas, contiene mucha información sobre la colección que se expone, pero no sabe nada acerca de las pinturas. El cable telefónico (o las ondas de satélite) contiene noticias que permiten a mis amigos de Washington saber lo que estoy diciendo desde Pamplona; pero el cable o las ondas ni siquiera conocen el sonido, y mucho menos el contenido semántico de lo que yo estoy diciendo a mis colegas estadounidenses, o ellos a mí.

Aquí comparece una gran diferencia que no hemos de pasar por alto. El cable telefónico o las ondas del satélite han recibido información de un modo pasivo. Se comportan como potencia, no como acto. El turista amante de la pintura española o el profesor estadounidense, que *conocen* esa información, realizan una actividad que es una operación propia y exclusiva de seres vivientes. Solo los seres vivientes pueden conocer, porque el conocimiento es una actividad vital.

La confusión entre conocer algo y recibir información implica la pérdida de las realidades más valiosas del mundo humano. T. S. Eliot escribió en su poema «La roca»:

> ¿Dónde está la sabiduría que se nos ha perdido en conocimiento?
> ¿Dónde está el conocimiento
> que se nos ha perdido en información?

Para entender la auténtica y real naturaleza del conocimiento, hemos de distinguir entre dos clases de actividades: como dice Tomás de Aquino, unas que producen cambios en lo que sufre o padece la acción (como calentar o cortar), y otras que no afectan más que al agente (por ejemplo, vender o entender)[27]. Las actividades del primer tipo —señala Kenny— solo afectan al agente humano mismo, mientras que las actividades del segundo tipo dan lugar a cambios en el paciente sobre el que el agente actúa. Podemos llamar *inmanentes* a las acciones de la primera clase; y *transeúntes* a las de la segunda índole. Cuando, por ejemplo, pienso en una cafetera, realizo una operación del primer tipo; en cambio, si caliento la cafetera, lo que resulta es una acción de la segunda clase. Calentar la cafetera produce un cambio en ella; mientras que pensar en la cafetera solo afecta a quien la piensa (y no físicamente)[28].

La distinción tomista entre acciones inmanentes y transeúntes sigue a la diferenciación aristotélica entre *praxis* y *poíesis.* Encontramos esta distinción en el capítulo 6 del libro IX, al que ya hemos hecho referencia.

[27] *STh* I, q.85, a.2.
[28] A. KENNY, *Aquinas,* o.c., 72.

Las acciones transeúntes o *poíesis* implican movimiento, mientras que la acción inmanente no lleva consigo movimiento alguno. Por lo tanto, aquí se puede aplicar el mismo *test* lingüístico que hemos considerado en otras distinciones: la distinción entre movimiento como imperfecta actualización, y conocimiento como actualización perfecta. El ejemplo más característico de acción transeúnte es el de edificar: alguien que está construyendo no ha construido; mientras que alguien que ve, ha visto; o alguien que entiende ha entendido. Esta última suerte de operación es llamada por Aristóteles «actividad perfecta»[29].

Las actividades transeúntes tienen un límite *(peras)*. A medida que se va construyendo, se va marcando el límite que separa lo ya construido de lo todavía no edificado. Por su parte, las actividades inmanentes no tienen un límite sino un fin *(telos)*. Habría que decir, incluso, que ellas mismas son su propia finalidad. La *praxis* es *telos:* la actividad inmanente misma es su propio fin, es un fin en sí misma. En cambio, la actividad transeúnte tiene un fin distinto de ella misma. Nosotros construimos en orden a tener una casa en la cual podamos vivir; la actividad de edificar es diferente de la edificación: el propósito de este tipo de actividad está fuera de ella misma, y esta es la razón por la que tiene límite. En el caso de la actividad inmanente, no hay tal límite precisamente porque la acción no se diferencia de su resultado. Vemos solamente en orden a ver: ver es el fin de estar viendo, y esta es la razón por la cual las actividades inmanentes no tienen un límite, sino solamente un fin. Vemos, hemos visto y continuamos viendo.

El conocimiento es actividad sin movimiento. Por tanto, el conocimiento es actividad perfecta *(praxis teleia),* lo cual significa que es actualidad sin ningún tipo de potencialidad. El conocimiento es actualidad perfecta. En él mismo no puede haber pasividad o receptividad porque estos son tipos de potencialidad. Y, si nosotros simplemente recibimos algo, no conocemos aquello; si, por ejemplo, recibimos luz en la nuca, tenemos iluminada la parte trasera de la cabeza, pero no lo vemos.

Nuestras facultades de conocimiento tienen cierta potencialidad, dada nuestra finitud, pero el conocimiento mismo es pura actividad. En orden a ver una forma, es necesario recibir esta forma en nuestros órganos visuales; pero tal recepción no es aún la vista de esta forma. La vista de tal forma es la activa visión de la forma, aunque previamente haya ocurrido cierta actualización de la potencial actividad de ver, es decir, de la facultad correspondiente en cada caso.

El ser del conocimiento es un acto que no consiste en actualizar de una manera física a un sujeto. Como señala Millán-Puelles, «ni el cognoscente ni lo conocido son rigurosamente, en cuanto tales, sujeto de inhesión. Ninguno de ellos hace de potencia o materia para el otro. Por tanto, ambos se comportan como acto en el acto de conocer y ninguno como acto actualizante. El análisis ontológico del conocimiento viene a parar así en una reiteración de la noción de acto, que se podría expresar de esta mane-

[29] Aristóteles, *Metafísica,* IX, 6, 1048 b 18-27.

ra: *actus actum possidentis*»[30]. El conocimiento es el acto de un acto que posee un acto.

7. EL CONOCIMIENTO COMO IDENTIDAD

A lo largo de los análisis precedentes, hemos visto que el conocimiento es una actividad, pero no una actividad física. Es un acto intencional, una operación inmanente que no modifica al objeto conocido (ni propiamente al sujeto que conoce). Utilizando una conocida expresión heideggeriana, podríamos decir que el conocimiento es *sein lassen,* dejar ser al ser, dejar las cosas como están.

Para avanzar en la mejor comprensión de esta teoría, podemos acudir de nuevo a un recurso ya apuntado anteriormente: usar tres metáforas biológicas comparando el conocimiento con la nutrición, la generación y el crecimiento.

a) *Nutrición.* Cuando como una manzana, me apropio de la manzana. La fruta en cuestión cesa de ser lo que ella es, y llega a ser —deviene— parte de mi cuerpo. En la nutrición, otras formas llegan a ser mías. Por el contrario, cuando conozco otras formas, formas diferentes de mí mismo, yo conozco estas otras formas precisamente como otras, como ajenas. Por medio del conocimiento, me apropio de otra forma, que no deja por ello de ser esa mismísima configuración. Cuando conozco una manzana, tengo ciertamente la forma de la manzana, pero esta forma continúa existiendo en la manzana física. La misma forma está intencionalmente en el sujeto cognoscente y físicamente en el objeto conocido. Así pues, el conocimiento no es una suerte de nutrición.

b) *Generación.* Por medio de la generación, los seres vivos llevan a cabo una actividad que suscita un nuevo individuo de la misma especie. Por el contrario, el conocimiento no produce nuevos seres. Las cosas no existen porque nosotros las conozcamos, sino que más bien podemos conocerlas porque existen. El conocimiento no es una especie de construcción, como el idealismo pretende (refiriéndose al conocer, dice Kant: *wir machen alles selbst,* nosotros lo hacemos todo[31]). Paradójicamente, un idealismo como el kantiano, que es un inmanentismo, entiende el conocimiento como una actividad transeúnte, mientras que el realismo la concibe como una actividad inmanente. El conocimiento no es nunca la modificación de una materia previa, según Kant pensó. Si el conocimiento implicara poner en el objeto la forma del sujeto, el resultado no sería la misma realidad en cuanto conocida, sino que daría lugar a la generación de otra cosa que no sería ni el sujeto ni el objeto. Así pues, el conocimiento no es una suerte de generación.

c) *Crecimiento.* El conocimiento es como una suerte de crecimiento: un aumento inmaterial. Porque el cognoscente gana nuevas formas: otras formas *en cuanto otras.* Como dijo en alguna ocasión Ortega y Gasset, el

[30] A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* o.c., 145.
[31] I. KANT, *Opus postumum,* XXII (Edición de la Academia) 82.

cognoscente es como un cazador de formas (que no necesita matar a su presa). Los economistas hablan de «valor añadido»: en todo intercambio comercial, el valor añadido viene dado por los ingresos menos los costes; pero solo en el conocimiento —como señaló Leonardo Polo— el valor añadido es puro, sin coste alguno. La única manera de llegar a ser verdaderamente «más ricos» es a través del conocimiento. La posesión de cosas materiales o de poder social es siempre algo precario: podemos perder todas esas realidades externas. Y, en cualquier caso, al poseerlas, *tenemos* más, pero no *somos* más.

Por medio del conocimiento, nosotros *somos*, en cierto modo, las cosas que conocemos. El texto clave se encuentra en el tercer libro del aristotélico *De Anima:* «Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles, y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible»[32].

La mente humana no es una cosa entre las cosas. Y, por semejante motivo, tampoco lo es el conocimiento. «El conocimiento reposa sobre sí mismo, no consiste en ninguna otra cosa. Mejor dicho: el conocimiento no consiste en nada. No es esto o aquello: no es nada determinado. El conocimiento es todo: puede serlo todo. El haber siempre conocido *ya* no es una especie de carga *a tergo,* que supusiera un factor de inercia y, en último término, de cosificación. Este "ya" no es temporal, no tiene nada que ver con el espesor del tiempo, en su sentido vulgar, no metafísico ni existencial. Tampoco es espacial ni tiene que ver con la extensión. Es más bien un ahora, quizá incluso *el* ahora: *nunc stans,* eternidad. En todo caso, no pertenece al pasado ni avanza desde allí. Menos aún es el pasado cumplido. Se trata, en cambio, del presente cumplido, de la presencia»[33].

La mente humana no es una cosa entre las cosas. En cierto sentido, no es *una* sino todas las cosas, como Aristóteles vio con extraordinaria lucidez. Podemos conocerlo todo y, por ello, no estamos constreñidos dentro de nuestra propia naturaleza. Hace algunas décadas, filósofos existencialistas y vitalistas mantuvieron que la persona humana no tiene naturaleza: que es pura libertad, o historia. En el caso de algunos de estos autores, tal doctrina tiene en su base el rechazo de un concepto naturalista o fisicista de naturaleza que, con frecuencia, se considera como un núcleo inmóvil cuando realmente la naturaleza es un principio de actividad. Nada más lejos de tal presunta concepción estática que la tesis repetida por Tomás de Aquino según la cual todo ser es con vistas a su operación *(omne ens est propter suam operationem).* La persona humana tiene, por cierto, una naturaleza. Pero se trata de una naturaleza libre. De ahí que Millán-Puelles pueda hablar de la síntesis humana entre naturaleza y libertad[34].

[32] ARISTÓTELES, *De Anima,* III, 431 b 20-24.
[33] F. INCIARTE - A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica,* o.c., 56.
[34] A. MILLÁN-PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad,* o.c.

En nuestra mente no hay una materia muy sutil que fuera informada por las formas conocidas. Porque la mente no tiene otra naturaleza distinta de su activa capacidad de poseer intencionalmente formas. Ya sabemos que, si tuviera una naturaleza material, sería incapaz de conocer cualquier cosa que participara a su modo de tal naturaleza (así como, por poner un ejemplo trivial, unas gafas coloreadas le impiden a su portador discriminar entre la luz incolora y la luz del mismo color que las gafas). Insistamos en que el conocimiento no es el caso de modificación de material alguno: no hay configuración de una misteriosa materia mental.

La *inmaterialidad* es la raíz del conocimiento. Lo cual no significa que solo las criaturas espirituales puedan conocer, porque es obvio que muchos animales irracionales son capaces de conocer sensiblemente. Lo que significa es, realmente, que conocer no es un rendimiento material o físico. El conocimiento es posesión inmaterial de formas. Y tal inmaterial o intencional apropiación puede ser descrita mejor con el verbo «ser» que con el verbo «tener». Al poseer formas de una manera inmaterial, nosotros no *tenemos* propiamente tales formas, sino que más bien *somos* esas formas.

Aunque ardua de entender, tal explicación conduce a la captación más profunda de la naturaleza del conocer. *Conocer consiste en ser otras formas en tanto que otras.* En la actualidad del conocimiento, el cognoscente y lo conocido son idénticos. Podemos llamar a esta tesis *teorema de la identidad.* Su más rigurosa formulación es la siguiente: *el cognoscente en acto es lo conocido en acto*[35].

Cabe registrar la primera aparición del *teorema de la identidad* en el libro III del *De anima* aristotélico: «El acto de lo sensible y el del sentido son uno y lo mismo, si bien su ser no es el mismo»[36].

Así pues, de acuerdo con Aristóteles, la sensación, la percepción de los sentidos, ha de ser considerada como una interactuación del objeto sensible y de la facultad sensitiva. Cuando un animal oye un sonido, el sonar es la actividad del objeto que suena, mientras que oír es la actividad de la facultad auditiva. Pues bien, según Aristóteles, esas dos actividades son uno y el mismo acto: el sentido y lo que se siente son uno en acto.

Como ha señalado Anthony Kenny[37], dadas las diferencias entre el vocabulario griego y el español (o el inglés), esta «misteriosa» doctrina es más fácil de ilustrar con un ejemplo como el del gusto. Un terrón de azúcar, algo que puede ser gustado, es un objeto sensible; mi capacidad de gustar es una potencia sensitiva; la operación del sentido del gusto sobre el objeto sensible es la misma realidad que la acción del objeto sensible sobre mi sentido. Es decir, que el azúcar me sepa dulce es el mismo acontecimiento que el saborear el dulzor del azúcar. El azúcar es realmente dulce, pero hasta que se ponga en la boca es solo potencialmente dulce.

[35] «Cognoscens in actu est cognitum in actu» *(STh* I, q.85, a.2, ad 1um).
[36] Aristóteles, *De Anima,* III, 2, 425 b 26 - 426 a 26.
[37] A. Kenny, *The Metaphysics of Mind,* o.c., 99.

Tomás de Aquino adoptó este *teorema de la identidad* aristotélico y frecuentemente lo presenta en su versión latina: *sensibile in actu est sensus in actu*[38]. Pero Tomás también enfatiza la doctrina correspondiente sobre el entendimiento. No solamente es el acto de un objeto sensible la misma realidad que el acto de un objeto sensible. También el acto de un objeto del entendimiento es la misma realidad que el acto de la capacidad de entender: *intelligibile in actu est intellectus in actu*[39].

38 *STh* I, q.87, ad 3um.
39 Ibíd.

CAPÍTULO III

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Analyt. Poster,* II, 19, 1000 a 10-13; ÍD. *Metafísica,* I, 1, 980 b 28 - 988 a 7; GADAMER, H. G., *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca [6]2004); GEACH, P., *Mental Acts. Their Content and their Objects* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1957); HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Klosterman, Fráncfort 1975); KANT, I., *Crítica de la razón pura,* A 30, B XIX, B 1-3, B 34; KEMP SMITH, N., *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»* (Humanities Press, Nueva York [2]1962); KRIPKE, S., *Naming and Necessity* (Blackwell, Oxford 1980); LLANO, A., *El enigma de la representación* (Síntesis, Madrid 2010); ÍD., *Fenómeno y trascendencia en Kant* (EUNSA, Pamplona 1973); ÍD., *Metafísica y lenguaje* (ibíd. [3]2011); PATON, H. J., *Kant's Metaphysics of Experience* (Allen and Unwin, Londres [4]1965); PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity* (Clarendon, Oxford 1979); PLATÓN, *Timeo,* 70 d ss; ÍD., *República,* VII, 51, 515, 516, 518 y 520; TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* III, 22; ÍD., *Summa Theologiae,* I, q.51, 78, 79, 84, 86); WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens* (Wandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1982); YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles* (EUNSA, Pamplona 1993).

1. INICIO DEL CONOCIMIENTO HUMANO: EXPERIENCIA Y PUREZA

Si consideramos a Kant y a Tomás de Aquino como representantes, respectivamente, del idealismo trascendental y del realismo metafísico, nos encontraremos con posturas abiertamente contrapuestas. Pero también nos saldrán al paso extrañas coincidencias —quizá solo aparentes— entre cuestiones gnoseológicas de primera importancia.

El primer acuerdo —y tal vez el más importante— consiste en la teoría sobre el comienzo del conocimiento humano. Porque los dos, Tomás de Aquino y Kant, defienden la tesis de que nuestro conocimiento comienza por la experiencia.

Leamos, para empezar, los dos primeros párrafos de la Introducción a la Segunda Edición de la *Crítica de la razón pura:*

> No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentido y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar esas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, *en el orden temporal,* ningún

> conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.
>
> Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra capacidad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma. En tal supuesto, no distinguiríamos esta adición respecto a dicha materia fundamental hasta tanto que un prolongado ejercicio nos hubiera hecho fijar en ella y nos hubiese adiestrado para separarla[40].

Este texto, como muchos otros en la *Crítica de la razón pura,* es paradójico. Si lo leemos con la atención que Kant nos pide, nos percataremos de que, en este pasaje, aparecen dos conceptos diferentes de *experiencia.*

La palabra «experiencia» ocurre cinco veces en el texto. En cuatro de estas comparecencias, la voz tiene el mismo sentido; pero, en una de ellas —la segunda aparición— el término «experiencia» adquiere un significado diferente. Llamemos *Experiencia 1* al primer significado, y *Experiencia 2* al segundo sentido.

Experiencia 1: Este primer significado es equivalente al sentido de la expresión «conocimiento sensible» en su acepción clásica. Según esta significación, la experiencia está hecha con las afecciones de nuestros sentidos, que «vienen» de los objetos y producen representaciones sensibles, es decir, sensaciones.

Esta acepción ocurre en las siguientes frases del texto:

a) «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la *experiencia».*

b) «En el orden temporal ningún conocimiento precede a la *experiencia* y todo conocimiento comienza por ella».

c) «Pero, aunque todo conocimiento comience por la *experiencia*, no por eso procede todo él de la *experiencia».*

Así, pues, *Experiencia 1* es equivalente a todas nuestras sensaciones; a nuestras sensaciones tomadas como un todo.

Para Kant, como para los empiristas, todo nuestro conocimiento tiene su comienzo en los sentidos. El regiomontano rechaza la noción de saber innato; y otro tanto hacen, a su manera, Aristóteles y Tomás de Aquino. Tanto ellos dos como Kant están de acuerdo con los empiristas en esta doctrina. Y los tres discrepan de los racionalistas en cuanto que rechazan el postulado del conocimiento innato.

Pero tanto Tomás como Kant están en desacuerdo con los empiristas. ¿En qué? En cuanto que ambos mantienen que, aunque las sensaciones dan comienzo a nuestro conocimiento, no constituyen su finalidad o culminación. La actitud de Kant es muy clara a este último respecto, como evidencia la sentencia *c).* Las dos apariciones de *experiencia* en este enunciado pertenecen claramente al significado de *Experiencia 1.* El rasgo paradójico de la posición de Kant —o, al menos, de su terminología— es el hecho de que él también llama «experiencia» al nivel de

[40] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 1-2. Traducción de Pedro Ribas.

nuestro conocimiento que no surge de las sensaciones. Y este sentido de experiencia es al que llamamos aquí *Experiencia 2:*

a) «Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas, y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles *con vistas a un conocimiento de los objetos* denominado *experiencia?».*

Por tanto, según Kant, el conocimiento sensible tiene, en este contexto, una doble función:

De un lado, produce ese tipo de representaciones que él llama «sensaciones» y que habían sido llamadas «impresiones» por Hume. Es el nivel más bajo de nuestro conocimiento, y lo denominamos aquí *Experiencia 1*[41] .

Por otra parte, el conocimiento sensible hace surgir o despierta «la capacidad del entendimiento para enlazarlas y separarlas [las representaciones], y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de objetos denominado *experiencia».* Este conocimiento objetivo es obviamente un nivel más alto de captación consciente. En relación con él, la *Experiencia 1* solo proporciona el material bruto de las impresiones sensibles.

En este segundo nivel *(Experiencia 2),* la situación es de este tenor:

> Nuestro conocimiento empírico es una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma[42].

Tal segundo nivel de conocimiento implica una adición a las impresiones sensibles. *Experiencia 2* no es solamente un conocimiento de sensaciones, sino también un conocimiento de *objetos empíricos:* el conocimiento que tenemos por medio o a través de las sensaciones, pero no solo *a partir de* las sensaciones.

Este conocimiento sensible de segundo nivel es *experiencia* en un sentido más amplio de la palabra. Es el sentido en el que aparece, por ejemplo, en el título del clásico libro de H. J. Paton *Kant's Metaphysics of Experience*[43]; y es el sentido en que Kant habla sobre las *condiciones de la experiencia en general* a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura.*

Esta postura kantiana implica que las sensaciones *no son* la única fuente del conocimiento humano. Tiene que haber otro manadero independiente del material bruto aportado por las afecciones sensibles. Tal tipo de conocimiento es llamado por Kant conocimiento *a priori.* La ex-

[41] «Un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto por percepciones»: *ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt* (I. KANT, *Crítica de la razón pura,* B 238).

[42] «Una síntesis continuada de sensaciones»: *eine kontinuirliche Zusammenfügung der Wahrnehmungen* (I. KANT, *Prolegomena,* Ak., IV, 275).

[43] H. J. PATON, *Kant's Metaphysics of Experience,* o.c.

presión *a priori* no significa obviamente lo temporalmente anterior con respecto a las sensaciones. Sabemos que, según el autor de las tres *Críticas*, todo nuestro conocimiento comienza en las representaciones que son producidas por los objetos que afectan a nuestros sentidos, y que tales afecciones «despiertan» (no producen) la actividad de nuestra mente.

La expresión técnica *a priori* es una abreviación de la expresión tardomedieval *a priori causa*, es decir, «por una causa precedente» o «antecedente». Lo que es anterior aquí no es propiamente este tipo de conocimiento, sino más bien su causa. Porque antes de la recepción (pasiva) de impresiones sensibles, nosotros no tenemos ningún otro conocimiento; lo que ya tenemos es el origen o causa de este diferente tipo de saber. Tal causa no es otra que la mente misma. Leibniz había dicho: «no hay nada en el entendimiento que antes no estuviera en la sensibilidad, a no ser el propio entendimiento» *(nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse)*[44]. Sin embargo, Kant no está completamente de acuerdo con Leibniz en la interpretación de este lema escolástico. Porque Leibniz, como buen racionalista, admite la existencia de un conocimiento innato, mientras que Kant rechaza todo tipo de ideas o intuiciones innatas.

La posición de Kant resulta históricamente nueva. No es ni racionalista ni empirista, en la medida en que mantiene la existencia de un tipo de conocimiento que es *a priori*, pero no innato. Además distingue entre la noción de conocimiento *a priori* y la noción de conocimiento *puro:*

> Una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos. Tal conocimiento se llama *a priori* y se distingue del empírico, que tiene una fuente *a posteriori*, es decir, en la experiencia[45].

Está claro que la palabra «experiencia» tiene aquí, de nuevo, el sentido de *Experiencia 1*, y que el adjetivo «empírico», referido a «conocimiento», viene a significar «conocimiento sensible». Tras algunas explicaciones obvias, Kant introduce la distinción entre *a priori* y *puro:*

> En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de esta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que solo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia. Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de *puros* aquellos a los que no se ha añadido nada empírico. Por ejemplo, la proposición «todo cambio tiene su causa» es *a priori*, pero no *pura*, ya que el cambio es un concepto que solo puede extraerse de la experiencia[46].

Para Kant, *puro (rein)* equivale, negativamente, a libre de elementos empíricos o provenientes de la experiencia. Positivamente, significa lo

[44] G. W. LEIBNIZ: lib. II, cap. 1, & 5.
[45] I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 2.
[46] Ibíd., B 2-3.

que se ha originado en la misma mente y está caracterizado por la universalidad y la necesidad. Ciertamente, Kant sigue conservando lo esencial de la noción clásica de *pureza,* concebida como *independencia de la experiencia.* Es también sabedor, sin embargo, de la diversidad que su noción del conocimiento puro mantiene con respecto a las concepciones anteriores, Descartes incluido. A Platón, en concreto, le achaca haberse lanzado en alas de las ideas por el espacio vacío del entendimiento puro, sin advertir que con sus esfuerzos no adelantaba nada, ya que le faltaba un punto de apoyo en los fenómenos empíricos para sostenerse y asegurarse. En contraste con el platonismo y el racionalismo, Kant sostiene que —si este conocimiento quiere «adelantar», si no quiere moverse en el vacío con empeños vanos— debe encontrar la «resistencia» del mundo y «atenerse a lo dado» en el fenómeno. De manera que la pureza del conocimiento, concebida como independencia de lo sensible, tiene unos límites negativos que Kant señala vigorosamente desde el comienzo de la *Crítica*[47]. Algunos se aventuran a extender el conocimiento humano más allá de toda posible experiencia empírica, mientras que él confiesa irónicamente que «a tanto no alcanza su poder».

No puede darse, por tanto, a la noción kantiana de *pureza* el sentido de trascendencia de lo fenoménico que tiene en el platonismo. Se vinculará con lo *trascendental,* pero no con lo trascendente, en cuanto *más-allá* del fenómeno, o en cuanto *en-sí.* A este primer límite negativo, que separa radicalmente la concepción kantiana de la platónica, hemos de añadir otro que la diferencia, a su vez, del innatismo racionalista: «Según el tiempo, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella»[48]

Para Kant, los sentidos son —en buena medida— necesarios, pero no suficientes para la adquisición del conocimiento. Así mismo, según Aristóteles y Tomás de Aquino, el conocimiento sensible es condición indispensable para la adquisición del saber, pero no basta para completar la captación cabal de la realidad. Vamos a ver cómo. El requerimiento de detenernos en el «lado de acá» del fenómeno y la imposibilidad de toda prioridad temporal con respecto a la experiencia son, para Kant, los dos límites negativos de la *pureza.* Todo conocimiento que realmente lo sea —incluso el que pueda ostentar la calificación de *puro*— está constreñido a un ámbito fenoménico por estos límites de la experiencia. Nunca podremos traspasar esos límites por más que trascenderlos sea el capital asunto de la metafísica, como el mismo Kant reconoce[49]. El cruzar la frontera de la experiencia con la razón especulativa es una «osadía censurable».

No se puede ver, sin embargo, en estas afirmaciones una toma de posición empirista frente a todo intelectualismo. La *pureza* en Kant nada tiene que ver con la separación del entendimiento y la sensibilidad, sentido que históricamente había venido revistiendo. En el racionalismo prekantiano, *puro* mentaba todo aquello que no tenía relación con la sensibilidad. Para

[47] Cf. A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant,* o.c., 79s.
[48] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* B 1.
[49] Ibíd., B XIX.

él, en cambio, lo *puro* no tiene su dominio en el exclusivo ámbito del entendimiento. Se da también *pureza,* propia y estricta, en la sensibilidad. Esta concepción es del todo nueva. Y es que en Kant no se logra la *pureza* por el camino de la trascendencia del fenómeno, sino por la vía de la legitimación, gracias a la cual el fenómeno sensible puede devenir objeto. No se busca el fundamento de los objetos empíricos en la dimensión trascendente de lo que en el fenómeno se muestra, sino en el ámbito inmanente de la subjetividad humana. La *Estética trascendental* tiene precisamente el propósito de probar que el espacio y el tiempo, aun siendo formas de la sensibilidad, son *formas puras,* no derivadas de la experiencia. La *pureza* no es un atributo exclusivo de los conceptos del entendimiento, sino que también pertenece a las formas de la sensibilidad. Kant emplea incluso, más de una vez, la expresión *intuición sensible pura* que hubiera sido, antes de la *Crítica,* una *contradictio in terminis.* La intuición sensible puede ser pura o empírica no porque en un caso sea sensible y en el otro no (lo que sería un despropósito), sino porque en el primer caso las intuiciones *puras* del espacio y el tiempo son las condiciones de posibilidad de las intuiciones empíricas.

2. DE LA SENSIBILIDAD A LA INTELIGENCIA

La teoría aristotélica acerca del origen de nuestros conceptos no admite la existencia de un conocimiento *a priori.* Esta línea de pensamiento no solo mantiene que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia, sino que propone que todo él —en cierto modo— surge de la experiencia. Aunque el conocimiento no sensible no es la total y completa «causa» del conocimiento intelectual, toda forma conocida proviene de la sensibilidad.

En orden a comparar la doctrina aristotélica con la kantiana, hemos de admitir —en contra de lo que suele pensarse— que la concepción del Estagirita y sus seguidores ofrece un tratamiento más rico y complejo de los niveles del conocimiento humano. Pues bien, así como hemos leído el comienzo de la Introducción de la *Crítica de la razón pura,* es conveniente recordar algunos textos del inicio de la *Metafísica* de Aristóteles.

El primer rasgo distintivo del texto aristotélico, tal como ha llegado hasta nosotros, es la continuidad, no solo desde el conocimiento sensible hasta el conocimiento intelectual, sino incluso desde el conocimiento de los animales hasta el conocimiento humano:

> Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero esta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso estos son más prudentes y más aptos para aprender que aquellos que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria tienen este sentido.

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo; y la inexperiencia el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes[50].

Sensación, memoria, experiencia, arte, ciencia y, finalmente, sabiduría son las etapas del camino del conocimiento. Parece obvio que la palabra «experiencia» tiene en este texto un sentido que es diferente del significado de la *Erfahrung* kantiana. El sentido de la *empeiría* aristotélica guarda, sin embargo, cierta relación con el sentido etimológico de *Erfahrung,* palabra alemana que viene de *fahren:* viajar. Una persona que viaja —se supone— tiene muchas experiencias y por ello conocimiento práctico. Y, ciertamente, la «experiencia» en sentido aristotélico presenta también un cierto significado práctico, que se puede probar con el éxito. Y, de esta suerte, dice Aristóteles en el mismo capítulo:

Para la vida práctica la experiencia no parece ser inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular[51].

Este texto muestra claramente que la frontera entre el conocimiento sensible y el intelectual se sitúa justo entre la experiencia y el arte. Porque, mientras que la característica del conocimiento sensible es su referencia a objetos individuales, lo propio del conocimiento intelectual es que sus objetos son universales.

Una doctrina constante de Aristóteles y Tomás de Aquino es que el pensamiento, como tal, no conoce directamente cosas individuales: ni formas individuales como la palidez de Sócrates, ni entes individuales como Sócrates mismo:

Nuestro entendimiento —escribe Tomás de Aquino— no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos [q.85, a.1], conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal[52].

Por tanto, el conocimiento de lo singular solo puede acontecer indirectamente por cierta reflexión. Y, además, Tomás de Aquino piensa que, una

[50] ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 1, 980 b 28 – 988 a 7.
[51] Ibíd., 981 a 13-18.
[52] *STh* I, q.86, a.1c.

vez abstraídas las configuraciones inteligibles, no pueden comprenderse cabalmente a no ser que se vuelva a las imágenes. Es lo que él denomina *conversio ad phantasmata.* De manera que directamente conocemos lo universal tal como nos lo ofrecen las especies inteligibles; mientras que lo singular lo captamos al revertir los conceptos en las imágenes[53].

En el artículo 6 de la cuestión 84 *(Prima pars* de la *Summa Theologiae)* encontramos una clara exposición de la postura de Tomás de Aquino. A semejanza de la actitud intelectual de Kant, la teoría del conocimiento de Tomás adopta un camino que discurre entre esas dos posiciones que se denominarían, respectivamente, *racionalismo* y *empirismo.* La gnoseología tomista, en efecto, se situaría en una posición intermedia entre los filósofos empiristas, para quienes las ideas surgen de la observación de los rasgos recurrentes de la experiencia, y los pensadores racionalistas, defensores de que las ideas intelectuales básicas son innatas en todo miembro de la especie humana. Tomás piensa que no hay ideas completamente innatas ni tampoco creencias de esta índole. Incluso la aceptación —inmediata y sin discusión— de enunciados evidentes por sí mismos no implica que tales proposiciones sean de suyo innatas, a no ser en un sentido imperfecto y muy limitado. Una vez conocido qué es un todo y qué es una parte, un ser humano sabe que el todo es mayor que cualquiera de sus partes; ahora bien, una persona no puede conocer qué es un todo y qué es una parte excepto a través de la posesión de conceptos derivados de la experiencia[54]. Así pues, Tomás de Aquino está (a su modo) de acuerdo con los empiristas y en contra de los presuntos racionalistas respecto a la teoría de que la mente sin experiencia es una *tabula rasa,* una hoja blanca en la que nada hay escrito. Pero coincide con los racionalistas —contra los empiristas— en que la mera experiencia, del tipo de aquella en que los animales viven, es incapaz de escribir nada en la página vacía.

Naturalmente, los participantes en esta discusión con Tomás de Aquino no son los empiristas ni los racionalistas en sentido moderno. Los lugares correspondientes están ocupados por antiguos filósofos naturales, por un lado, y Platón y los pensadores platónicos, por otro.

En el artículo antes mencionado de la *Summa Theologiae,* se plantea la siguiente pregunta: *El conocimiento intelectual ¿parte o no parte de las cosas sensibles?* La primera respuesta consignada se corresponde con la posición de los antiguos filósofos naturales, especialmente Demócrito:

> Demócrito sostuvo que la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos, como nos transmite Agustín es su carta *Ad Dioscorum.* Y Aristóteles, en el libro *De somno et vigilia,* también dice que Demócrito sostuvo que el conocimiento se verifica por imágenes y emanaciones. El fundamento de tal opinión está en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencias entre el entendimiento y la sensibilidad, como delata Aristóteles en el libro *De Anima.* Por eso, como el sentido es alterado por el objeto sensible, estimaron que

[53] Cf. ibíd.
[54] Cf. *STh* I-II, q.51, a.1.

> todos nuestros conocimientos se verificaban solo por esta alteración producida por lo sensible. Demócrito afirmaba que esta alteración se produce por emanaciones de imágenes[55].

Tal posición presenta obviamente ciertas semejanzas con la futura teoría de los empiristas. En el extremo opuesto, Platón puede ser comparado con la doctrina que desarrollarían los racionalistas:

> Por su parte, Platón distinguía el entendimiento de los sentidos. Así, el entendimiento era una facultad inmaterial que no se servía para su acción de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser alterado por lo corpóreo, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por la participación en las formas inteligibles separadas [...]. También sostuvo que los sentidos tenían cierta virtualidad propia por la que ni siquiera ellos mismos, a no ser como facultad espiritual, son alterados por objetos sensibles [...]. Así, pues, según la opinión de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles, sino que los objetos sensibles estimulan al alma sensitiva para sentir y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva para entender[56].

Esta última expresión nos recuerda la doctrina de Kant al respecto. Ni Platón ni Kant mantienen la realidad de la abstracción de ideas a partir de las cosas sensibles. Para ambos, aunque de modos harto diferentes, los objetos sensibles despiertan la actividad de entender. En la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura,* Kant se arriesga a decir que él ha entendido la teoría platónica de las ideas mejor que Platón mismo. Y el filósofo neokantiano Paul Natorp realizó una interpretación kantiana del platonismo en su libro titulado *Platos Ideenlehre*[57]. A mi juicio, esta interpretación —aunque sea filosóficamente interesante— está históricamente equivocada: evidentemente Platón no fue una especie de kantiano *avant la lèttre.* En cualquier caso, queda en pie el hecho filosófico e histórico de que tanto Platón como Kant, y también los racionalistas, rechazaron la posibilidad de *abstraer* formas intelectivas de las cosas materiales.

3. LA ABSTRACCIÓN

De lo considerado en el apartado anterior se deduce el hecho filosófico e histórico de que tanto Platón como Kant, y también los racionalistas, rechazaron la posibilidad de abstraer formas de las cosas materiales. En cambio, la posición aristotélica y tomista se sitúa, no sin matices, a favor de la abstracción.

[55] *STh* I, q.84, a.6.
[56] Ibíd.
[57] P. NATORP, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus,* o.c.

Aristóteles —dice Tomás— mantuvo una postura media equilibrada. Con Platón admite que el entendimiento es distinto del sentido. Pero sostuvo que el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga el cuerpo, de tal manera que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Y porque no hay inconveniente en que los objetos sensibles que se encuentran fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles concuerda con Demócrito en decir que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, pero no a modo de emanación, como sostuvo Demócrito, sino por medio de una operación. Pues Demócrito suponía que todas las acciones se deben a la movilidad de los átomos, como aparece en *I De Generatione* (c. 8, n. 1, 324 b 25). Aristóteles, en cambio, sostenía que el entendimiento ejecuta su operación sin intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en algo incorpóreo. De este modo, según Aristóteles, para que se produzca la operación intelectual no basta la simple impresión de los cuerpos sensibles, sino que se precisa algo más digno, porque, como él mismo dice, el agente es más digno que el paciente *(III De Anima,* c. 5, n. 2, 430 a 18). Sin embargo, no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como sostuvo Platón, sino en cuanto que un agente superior y más digno, llamado entendimiento agente, [...] por medio de la abstracción hace inteligibles las imágenes recibidas por los sentidos.

Por lo tanto, [...] la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes. Pero como las imágenes no son suficientes para alterar al entendimiento posible, sino que necesitan al entendimiento agente para convertirse en inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la materia de la causa[58].

Nos convencemos así de que la clave de la teoría de Aristóteles y Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual es la abstracción.

Según ha señalado Christopher Martin[59], para Aristóteles y Tomás, como para los empiristas, todo nuestro conocimiento tiene sus orígenes en nuestros sentidos. Nosotros vemos o, de cualquier otro modo, sentimos una cosa teniendo diversas sensaciones de ella en nuestros diferentes sentidos, de acuerdo con sus diferentes naturalezas y capacidades. Esto es algo que tenemos en común con los animales no-racionales; de manera semejante somos nosotros capaces de hacer una imagen sensible *(phantasma)* a partir de la diversa información procedente de los sentidos. Esto es posible en función de la facultad imaginativa *(phantasia)* que muchos seres sensitivos poseen. El próximo paso, en el curso del conocimiento, es propio en cambio de los seres humanos. Nuestro entendimiento tiene dos aspectos: un aspecto en el cual es pura actividad, que efectúa un cierto cambio —una suerte de «elevación» en la información recibida y reunida en el *phantasma* o imagen sensible—; y otro aspecto en el cual es también, por supuesto, una facultad activa, pero

[58] *STh* I, q.84, a.6.
[59] C. Martin, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, o.c., 118.

precisamente una facultad activa en la cual la información, así cambiada y «elaborada», se recibe. El primero es el *intelecto agente* y el segundo es el *entendimiento posible.*

Deseo subrayar aquí, con la máxima contundencia, que el así llamado *entendimiento posible* o *paciente* no es una mera capacidad de recepción, ya que la intelección es siempre una actividad perfecta: *praxis teleia.* Y es que concebir el conocimiento como una cierta capacidad pasiva de recepción de mensajes es el error capital —y lamentablemente el más repetido— en *Teoría del conocimiento.* Creen algunos que el realismo del conocimiento exige que las facultades se plieguen punto por punto a la realidad exterior, para lo cual no conciben otra posibilidad que la recepción pasiva de impulsos procedentes del objeto que se pretende conocer. No se percatan de que el impacto del mensaje exterior en una facultad pasiva no se parecerá en absoluto a la fuente de donde procede. Porque lo que se produciría —como apunté anteriormente— sería una configuración no identificable ni con el cognoscente ni con lo que se pretende conocer. Volveré más adelante a este aspecto capital.

En este punto aparece una de las tesis más débiles de la epistemología kantiana: la índole radicalmente pasiva de la sensibilidad, que confiere al conocimiento sensible un carácter fáctico. Según el regiomontano, lo que se capta por medio de los sentidos no tiene que ser como lo percibimos; aparece así, pero podría presentarse de otra manera, ya que las sensaciones no nos ofrecen la realidad tal como es en sí misma, sino solo tal como de hecho comparece. Lo único que en la filosofía trascendental kantiana posee un valor absoluto *(überhaupt)* es la ley moral, válida para cualquier ser racional. De semejante visión del conocimiento procede esa concepción kantiana de la realidad según la cual las categorías del entendimiento presentan una cierta índole fáctica, incompatible con el carácter de ganancia pura que es propio del conocimiento intelectual. En el pensamiento crítico se halla presente un naturalismo muy depurado, que se inicia ya con la concepción de los fenómenos sensibles como algo que se configura ante nosotros según lo conocemos, es decir, según lo recibimos de acuerdo con las formas de nuestra sensibilidad. El problema que esta postura plantea afecta —aunque de manera menos drástica— a la propia doctrina de las categorías. Por más que no estén dadas de antemano, sino que se constituyan en su propio ejercicio, acontece que las categorías son estas y no otras, como el propio Kant reconoce: se circunscriben —por tanto— a la condición humana y a la configuración de este mundo nuestro. Y, en consecuencia, podrían existir *ex hypothesi* otros seres racionales que vivieran en un cosmos diferente y, en todo caso, que poseyeran una dotación categorial distinta. Lo cual apunta a un claro riesgo de atribuir a los conceptos puros del entendimiento una facticidad difícilmente conciliable con su carácter universal y su valor científico. El propio Kant —que solo reconoce un valor absoluto a los mandatos morales— no puede excluir que se atribuya a su epistemología un relativismo específico.

Como ha señalado Inciarte, «la transformación de la filosofía trascendental en filosofía analítica del lenguaje no aporta nada fundamentalmente

nuevo[60]. El giro lingüístico radicaliza la naturalización del entendimiento. La semántica contemporánea [...] considera al conocimiento como interpretación de signos. El juego de los representantes, la interminable mediación de signos, es solo una manera de mostrar que el comienzo no es nunca un *telos,* sino que es solo un efecto: que propiamente no hay ningún principio, que todo es efectuación. Estamos ante la naturalización como tecnificación. En el conocimiento cabalmente entendido, por el contrario, el fin es comienzo y el fin culmina el comienzo»[61]. Un cierto naturalismo no le es del todo extraño al propio Kant, aunque su trascendentalismo le evite presentarlo como un acontecer natural que estuviera inserto en la cadena causal de efectuaciones y efectos, la cual no tiene ni principio ni fin. «Sin embargo, la imposibilidad de conocer teóricamente cualquier realidad que supere el ámbito de la experiencia sensible le inclina inevitablemente hacia un tipo peculiar de naturalismo, que está justamente vinculado al propio trascendentalismo. Porque, por más que Kant intente desvincular las condiciones *a priori* del conocimiento respecto a la facticidad del funcionamiento del psiquismo humano, no tendrá más remedio que entender tales condiciones de posibilidad como dotaciones que el sujeto posee de antemano, aunque no se trate de formas innatas, al menos en sentido estricto»[62].

Volviendo a la consideración del aristotelismo, tenemos que el *entendimiento agente* abstrae lo que es inteligible —lo que puede ser un objeto del pensamiento— de la imagen sensible o *phantasma.* Pero muchos aristotélicos y tomistas posteriores entendieron mal este punto crucial de la *Teoría del conocimiento.* Porque piensan que la *abstracción* es alguna suerte de *extracción* de algo que está dentro del *phantasma.* De nuevo el cosismo acecha al genuino empeño por dar cuenta y razón del conocimiento desde una perspectiva realista. No hay acercamiento más tosco que este al conocimiento intelectual. Se figuran que lo inteligible de una realidad es como la interna pulpa de un fruto, a la que se accede traspasando la «cáscara» para llegar al núcleo central. Esta interpretación tan primitiva nos lleva a preguntarnos qué es ese núcleo inteligible, cuál es su naturaleza, cómo se obtiene la imagen o *phantasma* a través del envoltorio de los sentidos, y de qué modo se transita del *phantasma* al concepto. Tal planteamiento viene a ser una interpretación empirista del realismo (cuando, en rigor, el empirismo no tiene nada de realista). Es el error que Peter Geach denomina *abstraccionismo* y que no pocos presuntos aristotélicos y tomistas han confundido con el auténtico sentido de la abstracción[63].

Efectivamente, en la *Quaestio disputata De Veritate,* se plantea de una manera muy diferente el modo de proceder para explicar la naturaleza de la abstracción. Consiste en comparar el entendimiento agente con una luz que brilla sobre la imagen sensible y revela lo que es inteligible en

[60] A. LLANO, *Metafísica y lenguaje,* o.c., 30-56.

[61] F. INCIARTE - A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica,* o.c., 99.

[62] Ibíd., 94.

[63] P. GEACH, *Mental Acts. Their Content and their Objects,* o.c., 18-44, 76-78, 112-114, 130s.

ella: su misma naturaleza o esencia. La analogía puede ilustrarse más claramente así: no hay aprehensión del color donde no hay luz, y no hay aprehensión del objeto de pensamiento sin la intervención del entendimiento agente. La actividad del entendimiento agente es muy distinta de la actividad de la ardilla, en cuanto que esta rompe la nuez y saca su fruto. Porque el fruto de la nuez estaba ya dentro de su cáscara. Por el contrario, la naturaleza inteligible o esencia de la cosa sensible estaba allí solo en potencia. De acuerdo con Aristóteles y en contra de Platón, Tomás de Aquino mantiene que no hay ideas universales fuera de la mente. No existe fuera de la mente la idea universal, por ejemplo, de la naturaleza humana; existe solamente la naturaleza humana de Nuria o de Felipe. Es el entendimiento agente el que, sobre la base de nuestra experiencia de cosas individuales, ilumina el objeto inteligible: por ejemplo, la humanidad en cuanto tal.

«Los géneros no son unívocos, sino que se analogizan por las diferencias específicas [...]. De manera que, al final, queda en pie la cuestión de qué hace que los individuos sean individuos»[64]. Según indica Aristóteles, «las cosas que están dentro de la misma especie son diferentes, no específicamente, sino porque son diferentes las causas de los individuos: *tu materia* y *tu especie* y *tu causa motriz* y *la mía, aunque en su concepto* universal sean las mismas»[65]. Aristóteles es aún más categórico: «Los universales de los que hablamos no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de ti, tu padre»[66].

En un apéndice a su libro *Mental Acts,* Peter Geach comenta así la cuestión 79, artículo 3, de la *Summa Theologiae,* a propósito de la abstracción: «Al aceptar la comparación según la cual el *intellectus agens,* la facultad de la mente encaminada a formar conceptos, se equipara a una luz que capacita al ojo de la mente para ver los rasgos inteligibles de las cosas, como el ojo corporal ve los colores, Tomás tiene el cuidado de añadir que esta comparación solo es completamente válida si se supone que los colores son generados al encender la luz —que la luz no revela colores ya existentes en la oscuridad—»[67].

Así pues, el objeto del pensamiento es algo que resulta actualizado por el intelecto: no algo que circule por ahí, en el mundo o en la imaginación, esperando que alguien lo encuentre.

Podemos compendiar esta doctrina con el importante texto de Tomás de Aquino al que hacía referencia el propio Peter Geach *(STh* I, q.79, a.3):

> Platón opina que no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga las cosas inteligibles en acto [...]. Pues Platón sostenía que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, consecuentemente, son inteligibles en cuanto tales, puesto que una cosa es inteligible en acto

[64] F. Inciarte - A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica,* o.c., 272.
[65] Aristóteles, *Metafísica,* XII, 5, 1071 a 27-29.
[66] Ibíd., 19-22.
[67] P. Geach, *Mental Acts, their Content and their Objects,* o.c., 130.

> por [...] ser inmaterial. Así, las llamaba *especies* o *ideas*, de cuya participación afirmaba que se forma la materia corporal, de tal manera que los seres individuales quedan constituidos en sus propios géneros y especies [...].
>
> Pero, porque Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y porque las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, se concluye que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Pero nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de algún ser en acto. Así, pues, era necesario admitir en el entendimiento una facultad que hiciera a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies de sus condiciones naturales. Aquí radica la necesidad de admitir el entendimiento agente.

En su respuesta a la objeción tercera de este artículo, Tomás compara la acción del entendimiento agente con la luz. Pero no en el sentido de que sea necesaria para ver, sino para que el medio se haga luminoso en acto. En tal sentido, es necesario el entendimiento agente para entender[68].

Todo lo cual nos indica que el realismo metafísico aristotélico no es, en modo alguno, racionalista: no traslada a la realidad las configuraciones que solo por abstracción se pueden caracterizar. La realidad es objetivamente indeterminada. «La propia realidad no se agota en sí misma. Porque la realidad —tanto aisladamente como en total— es ciertamente ella misma (su ser) y solo ella misma (solo su ser), pero esto no lo es plenamente, agotándolo, de manera que sería imposible exponerla exhaustivamente o que fuera plenamente expresada [...]. El todo nunca es totalmente, solo es siempre en parte, nunca realidad plena, mezcla de realidad y ficción, realidad e irrealidad, realidad solo en un determinado grado o hasta un determinado grado. La realidad misma ("el mundo") es aspectual. La única posibilidad de errar del todo sería la pretensión de expresar del todo la realidad, de expresarla "así" y solamente "así", "como" es. Evitar esto es uno de los cometidos de la imaginación, fundado en la economía del conocimiento»[69].

4. EN EL UMBRAL DE LA CAVERNA

Aunque hasta ahora no he abordado temáticamente la consideración de su gnoseología, la figura de Platón ha saltado ya con frecuencia a estas páginas como un hito clave en el decurso histórico de la *Teoría del conocimiento*. Antes de seguir adelante, merece la pena que nos detengamos en sus principales propuestas. Dada la riqueza de su pensamiento, la mejor manera de evitar una extensión excesiva de estas consideraciones, sin perjuicio de poner de relieve su hondura, consiste tal vez en centrarnos en un texto paradigmático y de profundidad inigualable: el libro VII de la *República*.

[68] *STh* I, q.79, a.3. Cf. ad 2um.
[69] F. INCIARTE - A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, o.c., 251.

«Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz»[70]. Con un magistral golpe dramático, el libro VII de la *República* platónica comienza a narrarnos una historia —un mito quizás— que constituye uno de los tópicos más bellos y densos de la cultura occidental. Lo primero que encontramos en él es un escenario de puras sombras, esas que proyecta sobre la pared opuesta a los cautivos un fuego situado detrás de ellos. Pero lo más importante es que los prisioneros están encadenados de tal suerte que «no han visto de sí mismos, ni unos de otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí»[71].

Para entender todo el significado epistemológico del experimento conceptual platónico, es imprescindible hacer una especie de «reducción fenomenológica» de lo que el narrador nos cuenta, y tratar de identificarse con la situación que los protagonistas tienen en cada momento. En esta etapa inicial —que vendría a ser como el primer acto del drama—, los prisioneros no ven, incluso de sí mismos, más que sombras. Lo cual equivale a decir que las imágenes en blanco y negro de esa pared frontera constituyen para ellos la entera realidad. Únicamente habría de añadirse que tales imágenes no son solo visuales, sino también acústicas, porque el fondo de la caverna devuelve los ecos provenientes de los porteadores de las figuras que en la pared se reflejan[72]. Lo que pasa es que los prisioneros *no saben* que los ecos no son ecos, ni que las sombras son sombras. Viven en un mundo de solas apariencias y toman las apariencias por realidades: las representaciones por cosas. Tanto las sombras como los ecos no son sino semejanzas de algo. Pero los prisioneros no las consideran como semejanzas que remitieran a algo distinto de sí. Se figuran —sin plantearse cuestión alguna al respecto— que son algo *en sí*.

Platón relaciona explícitamente esta situación con el sueño, tema filosófico de primer orden estrechamente relacionado con el «enigma de la representación»[73]. Porque la explicación primaria de lo que acontece cuando soñamos es precisamente que, en tal tesitura, tomamos las representaciones por realidades[74]. Desde luego, no puede ser cierto —en estricto sentido— que nuestra vida sea un sueño porque entonces el estar despierto no sería vivir o constituiría otra forma de soñar. Pero una tradición cultural de remotos orígenes y curso histórico ininterrumpido nos previene de que también a veces soñamos despiertos o soñamos de día.

El soñar, para Platón, consiste en que, ya sea mientras se duerme o cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja. Mientras que, si estamos en situa-

[70] PLATÓN, *República,* VII, 514 a (Madrid [r]1988).
[71] Ibíd., 515 a.
[72] Ibíd., 515 b.
[73] Cf. A. LLANO, *El enigma de la representación* (Madrid 2010) 39-56. Cf. D. GALLOP, «Dreaming and Walking in Plato», en J. P. ANTON - G. L. KUSTAC, *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany 1971).
[74] Cf. PLATÓN, *República,* V, 473 d y 476 c-d.

ción de lucidez, nos percatamos —como ha señalado repetidamente Inciarte— de que las semejanzas no son semejantes a aquello que semejan.

Se podría objetar que el sueño —en el sentido de ensoñación— desempeña el papel de una simple metáfora. Pero, habría que contestar, ¿no es aquí todo, o casi todo, una metáfora? ¿No es acaso también metafórico, por ejemplo, el recurso platónico a la participación? Como ha mostrado Wolfgang Wieland en su libro sobre las formas de saber en Platón[75], se interpreta mal a este pensador cuando se piensa que su continuo recurso a ejemplos, alegorías y metáforas tiene solo un valor retórico o poético. En la mismísima búsqueda de los primeros y más altos principios de la realidad, lo que resulta del intento de disolver una metáfora es, a veces, solo otra metáfora[76]. Precisamente la alegoría de la caverna se inscribe —junto la similitud del sol y la de la línea— en el portentoso despliegue metafórico que Platón realiza para determinar cuál sea la naturaleza del Bien.

El Bien mismo —objeto último de la indagación— no podrá ser nunca objetivado ni tematizado, porque justamente es esa posibilidad de ser objetivadas o tematizadas lo que convierte en ambivalentes las ganancias que en apariencia se producen cuando conocemos otras cosas.

La monumental obra de Blumemberg[77] demuestra que la metafórica de la caverna y de sus posibles salidas recorre la cultura humana desde Altamira hasta la televisión por cable. Respecto al paradigma platónico, destaca Blumemberg que no sabemos quiénes eran los maquinadores que habían urdido ese gran teatro en que se representa la comedia de los trasuntos sin realidad, ni tampoco quién libera a uno de los encadenados. Como hipótesis para identificar a los protagonistas de la maquinación, Blumemberg recurre a los sofistas. Pero no parece que haya base para mantener esta tesis.

Descartada queda, desde luego, la posibilidad de una autoliberación. Esa «liberación de las cadenas» —que es, al tiempo, una «curación de la ignorancia»— viene impuesta por alguien que fuerza a uno de los prisioneros a «levantarse de repente, volver el cuerpo y marchar mirando a la luz»[78]. Al hacer esto, el liberado sufre, y —acostumbrado como estaba a la penumbra— es incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes.

Pero ya ha acontecido el primer despertar. Aunque inicialmente perplejo —como el que sale súbitamente de un profundo sueño—, descubre que lo que él tomaba por realidades no eran sino sombras de otras cosas que se le aparecen ahora como los originales de aquellas representaciones. Ya estamos en el segundo acto del drama. Ya se ha producido la primera rectificación de la apariencia y el inicio de la vuelta *(periagoge)*[79] del alma hacia la realidad. Pero aún está lejos la realidad verdadera.

El tránsito siguiente —el de la segunda etapa a la tercera— es sin duda el paso decisivo: el que cruza el umbral de la caverna. Hasta ese límite

[75] W. WIELAND, *Platon un die Formen des Wissens*, o.c.
[76] Ibíd., 63s.
[77] H. BLUMEMBERG, *Höhlenausgänge*, o.c.
[78] PLATÓN, *República*, VII, 515 c.
[79] Ibíd., 518 d.

tiene que llegar arrastrado por una empinada cuesta. Ahora mira (forzado) hacia la luz misma, pero su perplejidad aumenta porque lo que esta luz *natural* le depara no son las imágenes de las cosas que ahora decimos que son verdaderas, sino fulgores dentro de sus propios ojos[80]. Por eso, en busca de un sosiego para su vista, se vuelve hacia aquellos simulacros, hacia ese ámbito *cultural* al que se había adaptado con rapidez y facilidad.

Lo más interesante de este paso del umbral de la caverna, lo que muestra que la metafórica empleada por Platón resulta más compleja de lo que se suele suponer, es que este tránsito ya no se puede entender como un simple despertar. Nada impide que acontezca una reiteración del presunto despertar. Todos tenemos experiencia del sueño dentro del sueño, es decir, de haber tenido conciencia de un sueño y haber ido a parar a otro sueño en lugar de despertar del todo. Desde luego, este segundo sueño (tercera etapa) supone un cierto avance respecto al primero (primera etapa), aunque sea más engañoso que el inicial.

Es muy significativo —y, tal vez, esencial para captar toda la intencionalidad del símil de la caverna— que Platón, cuando llega el momento de explicar la alegoría, atribuya la índole de un sueño a la primera etapa (situación de encadenamiento) y a la tercera (inmediatamente posterior al cruce del umbral de la cueva); y, en cambio, no a la segunda (liberación dentro de la caverna) ni a la cuarta (completa liberación en el mundo exterior y real).

Para comenzar a comprender el significado de tal proceder —que nada tiene de casual—, podemos ya adelantar que los dos sueños (el de la primera etapa y el de la tercera) son de diferente índole. En ambos se dan las características comunes de la ensoñación antes apuntadas: se toma lo aparente por lo real, la representación por la cosa misma. Pero el primer sueño es el solamente sensible, mientras que el segundo es ya «el sueño de la razón»[81]. En términos kantianos, cabría decir que la primera ensoñación es una *mera apariencia,* de carácter sensible, mientras que la segunda es algo así como una *apariencia trascendental* o *ilusión trascendental.*

Lo más característico de esta tercera etapa —y lo que la hace semejante a la primera— es que en ella se captan configuraciones formales: las sombras mismas y, después, las figuras de los hombres y de otros objetos reflejados en el agua; también percibiría el recién liberado esas mismas figuras en los hombres y en los propios objetos; pero lo que sobre todo le llamaría la atención serían la luna y los demás cuerpos celestes que brillan en la noche[82].

El sentido de toda esta vuelta del alma es el retorno de las representaciones a lo que es *en sí.* Tal progreso no puede ser solo interpretado —al modo convencional— como un desprendimiento de lo sensible para llegar a lo inteligible, entre otras cosas porque es precisamente en una etapa del tramo inteligible (la tercera) donde el alma puede caer en el sueño

[80] Ibíd., 516 a; cf. 254 a-b.
[81] S. Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger,* o.c., 133 y 301.
[82] Platón, *República,* VII, 516 a-b.

más engañoso. Y, además, porque la cuarta etapa no representa para el ser humano el término del viaje.

Es este último un aspecto que resulta aclarado en el mito de la caverna de una manera mucho más neta que en cualquier otro texto platónico. Los intérpretes suelen conceder poca importancia al hecho de que el liberado retorna a la gruta, vuelve a cruzar —en sentido contrario— el límite de la cueva para acometer una singular lucha, un *agon,* con los que permanecen encadenados. Allí, por cierto, se encontrará en desventaja respecto a los que siguen habituados a las sombras, y quedará en ridículo ante ellos porque afirma que esas sombras —que él ahora, todavía deslumbrado, apenas puede percibir— no son la verdadera realidad. Y, si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, lo matarían si pudieran[83].

El realismo de Platón se hace aquí patético. La muerte de Sócrates es el acontecimiento histórico que inspira el entero diálogo de la *República,* porque de lo que se trata en él es de un sistema educativo y político que haga posible el cultivo de la filosofía en la ciudad, sin que ello depare la muerte a quien lo fomenta. Precisamente por eso el prisionero liberado tiene el deber de retornar a la caverna. El filósofo está obligado al cuidado *(epimeleia)* de los demás[84]. Y es precisamente al formular este deber cuando Platón interpreta explícitamente la primera etapa en términos de sueño.

Así pues, el sueño no es tanto una situación como una actitud. No depende estrictamente de aquello que se conoce, sino más bien de cómo se conoce. De manera que el auténtico despertar del representacionismo al realismo no viene dado por el paso de un ámbito de objetos a otro por cruzar en uno u otro sentido el umbral de la caverna, sino por la plena actualización de la capacidad cognoscitiva.

Entre los múltiples sentidos del «sueño», hay un significado gnoseológicamente dominante: el sueño como inactividad y la vigilia como actividad. Ricardo Yepes Stork ha mostrado cómo este es también el sentido principal que adquiere en Aristóteles[85], para quien el ejemplo originario de la distinción potencia-acto es precisamente el estar dormido con respecto al estar despierto[86]. Por ejemplo, en la *Ética Eudemia* dice Aristóteles que el sueño es inacción *(argia)* del alma, no una actividad[87]. En este sentido se llega a decir en el *Fedón* platónico que el estar despierto es tan contrario al dormir como el vivir al estar muerto[88].

Ya hemos anunciado que el sueño cognoscitivo acontece también más allá del dintel de la gruta, recién salidos de ella, en la etapa que denominamos *tercera.* Lo que asemeja a la tercera etapa con la segunda es que el saber que en ambas respectivamente se cultiva pertenece a lo que se designa como «artes». Las que se ejercen ya a cielo abierto —en la tercera etapa— no captan solo simulacros sino algo de lo que es, como acontece

[83] Platón, *República,* VII, 516 e-517 a.
[84] Ibíd., 520 a-b.
[85] R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles,* o.c.
[86] Aristóteles, *Metafísica,* IX, 6, 1048 b 1.
[87] Íd., *Ética Eudemia,* 1219 b 19-20.
[88] Platón, *Fedón,* 72 c. Cf. *Timeo,* 70 d ss.; *El sofista,* 266 c; *Teeteto,* 170 a, y 171 e.

en el caso de la geometría y otras artes que la acompañan. De ellas afirma Sócrates que «nos hacen ver lo que es como en sueños, pero es imposible ver con ellas en estado de vigilia; mientras que se sirven de supuestos, dejándolos inamovibles, no pueden dar cuenta de ellos»[89]. El conocimiento de los principios quedará reservado a la cuarta etapa, en la que se ejerce el método dialéctico, que «es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí»[90].

Efectivamente, el despertar del sueño de la razón solo acontece en la cuarta etapa, desde el nivel de la inteligencia *(nous),* superando los tres estadios previos de la conjetura *(eikasia),* la creencia *(pistis)* y la razón *(dianoia).* Es entonces cuando se trasciende el pensamiento discursivo de la *dianoia* y se alcanzan verdaderas comprensiones de lo que es en sí *(kath'autó).* El método que ahora se sigue es —en sentido platónico— la dialéctica que, a la inversa del método hipotético, va desde los supuestos hasta los principios, cancelando las hipótesis. En este cuarto tramo, la facultad dialéctica (el *nous)* conoce los supuestos como supuestos, y no como principios[91]. No se engaña al respecto. Descubre la condición medial o representativa de los supuestos, que conducen hasta el principio, que es lo no supuesto, es decir, lo no representativo. «[...] Y tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas hasta concluir en Ideas»[92].

Pero ¿qué son las Ideas? Es muy curioso que Platón no lo diga en ningún momento. Sin llegar a la extrema postura de Stanley Rosen, para quien la *teoría platónica de las ideas* es un invento de la erudición historiográfica del siglo XIX[93], resulta notorio que nunca comparece en los diálogos como tal teoría. Y más significativo aún que lo que comparezcan sean sendas críticas a una presunta teoría de las ideas, expuestas respectivamente en la primera parte del *Parménides*[94] y en el pasaje de la *gigantomaquia* en *El sofista*[95].

En el *Parménides* se exponen precisamente las dificultades insalvables en las que incurre la aceptación de las Ideas como si fueran objetos determinados de un saber temático. En este diálogo no realiza Platón su autocrítica, como tantas veces se ha dicho, sino que critica una concepción equivocada de su aceptación de las Ideas: concepción que —como se muestra en la propia factura del texto y por el hecho de que, en diálogos posteriores, se sigan aceptando sin dificultad las Ideas— Platón mismo no comparte.

En *El sofista* se expone la «lucha de gigantes» sobre el ser entre los materialistas y los amigos de la ideas[96]. Ambos partidos coinciden en atri-

[89] PLATÓN, *República,* VII, 533 b-c.
[90] Ibíd., 533 c-d.
[91] PLATÓN, *República,* VI, 511 b.
[92] Ibíd., 511 b-c.
[93] ROSEN, *The Question of Being...,* o.c., 29.
[94] PLATÓN, *Parménides,* 128 e - 135 b.
[95] Cf. W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens,* o.c., 112s.
[96] Cf. ibíd., 106-111.

buir al verdadero ser el carácter de la objetividad. Y eso es lo que el Extranjero —ayudado en el diálogo por Teeteto— les reprochará a los dos bandos. Lo propio de los «amigos de las Formas» es que entienden las Ideas como esencialidades existentes *para sí,* como entidades autárticas y no relacionales. Ya no son —como en otros diálogos— «Ideas de...», sino pura y autónomamente Ideas que, solemnes y majestuosas, están quietas y estáticas[97].

Para Platón, las Ideas no son algo así como *super-representaciones,* representaciones *en sí.* Ello equivaldría a convertir las hipótesis en principios y a hacer del sueño de la razón algo insuperable y definitivo; porque de las ideas —así concebidas— es imposible dar razón. Sería el sueño dogmático por excelencia, y tendrían razón los pensadores contemporáneos que consideran al platonismo como la falsedad primordial de la filosofía. Pero tampoco ellos están en lo cierto. Porque las Ideas no son ni objetos ni representaciones. El saber acerca de las Ideas no es temático ni objetivante: es atemático; no es representativo, es inobjetivo. Y es que las Ideas no son para Platón super-objetos ni representaciones sustantes y sustantivas. Son comprensiones o —por así decirlo— intuiciones. O mejor: aquello que hace posible que haya comprensiones o intuiciones. Se trata de un saber no representacionista de todas las realidades que al ser humano le son accesibles. No es un conjunto de teorías, sino más bien un saber del saber, un conocimiento experiencial y práctico que posee una índole habitual y no objetivante ni objetiva.

Como vislumbraremos a lo largo de nuestra investigación, lo que Platón buscaba —sin acabar de encontrarlo— quizá fueran los conceptos.

5. SENSACIÓN Y SENSIBILIDAD

Según ha señalado Norman Kemp Smith, uno de los clásicos comentadores del Kant teórico[98], la presuposición fundamental sobre la que descansa la argumentación crítica es que universalidad y necesidad no pueden ser alcanzadas por un proceso basado en los datos de experiencia. En el camino de esta presuposición inicial, Kant llega a la conclusión de que la universalidad y la necesidad no están aportadas por el sentido, sino impuestas por la mente; o, en términos menos ambiguos, no es parte de la *materia* de la experiencia, sino que constituye su *forma.*

La suposición de Kant es, efectivamente, que la necesidad —característica clave del discurso científico— nunca es un rasgo ontológico, sino siempre un rendimiento epistemológico. La lógica modal contemporánea ha demostrado que esta suposición no es correcta[99]. El uso natural y científico del lenguaje muestra que tenemos que aceptar, además de la necesidad epistemológica, la necesidad ontológica. Como escribió Michael Dummett, «desde una perspectiva realista, como la que Frege adoptó,

[97] PLATÓN, *El sofista,* 248 e - 249 a.
[98] N. KEMP SMITH, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»,* o.c., XXXIII.
[99] S. KRIPKE, *Naming and Necessity,* o.c. J. NUBIOLA, *El compromiso esencialista de la lógica modal: estudio de Quine y Kripke,* o.c. A. PLANTINGA *The Nature of Necessity,* o.c.

está abierto el camino para introducir nociones no-epistémicas de necesidad, aunque Frege mismo no lo hiciera. Podemos, en efecto, distinguir enunciados ónticamente (en vez de epistémicamente) necesarios o contingentes, de acuerdo con el tipo de cosa en virtud de la cual son verdaderos, con independencia de los medios disponibles para reconocerlos como verdaderos»[100]. La necesidad ontológica equivale a lo que los lógicos —tanto clásicos como actuales— llaman *necessitas de re*, o sea, la necesidad de acuerdo con la cosa: los aspectos de las cosas que *tienen que* ser siempre como son. Este tipo de necesidad ha de ser distinguida de la *necessitas de dicto*, es decir, la necesidad de acuerdo con nuestro modo de pensar o hablar siempre de ciertos modos o bajo ciertas estructuras.

La distinción entre la *necessitas de re* y la *necessitas de dicto* implica el «revival» de la diferenciación metafísica entre la consideración *secundum rem*, de acuerdo con la naturaleza de la cosa *(katá physin)*, por una parte, y la consideración *secundum rationem*, de acuerdo con la razón, con el modo como pensamos *(katá logon)*, por otra. Y, en último análisis, la diferencia entre ontología y epistemología. Este avance terminológico y conceptual es de importancia clave porque implica un nuevo acercamiento contemporáneo hacia el realismo.

La aceptación de la necesidad ontológica implica el reconocimiento de que en cada realidad hay algo necesario que no cambia mientras la cosa siga siendo lo que es, y a lo que cabe denominar «esencia». Comparece así en el panorama filosófico contemporáneo un nuevo e inesperado «esencialismo»: la aceptación de naturalezas reales o esencias que, clásicamente, se alcanzan por medio de la abstracción, lo cual se confirma ahora por los medios de la lógica modal.

Esta nueva posición implica una corrección al rechazo kantiano del conocimiento teórico de las esencias, el cual procede, antes que nada, de su concepción del conocimiento sensible. A mi juicio, una de las claves para la interpretación de la *Crítica de la razón pura* comparece en una sentencia perdida en la espesura de los complicados argumentos y distinciones de Kant. La tesis kantiana es la siguiente:

> La doctrina de la sensibilidad es a la vez la doctrina de los noúmenos en sentido negativo *(Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenon in negativen Verstande)*, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir; de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos. Pero al efectuar dicha separación, el entendimiento comprende, a la vez, que no puede hacer ningún uso de las categorías sin considerar las cosas de esta forma. En efecto, dado que las categorías solo tienen significado en relación con la unidad de las intuiciones de espacio y tiempo, tampoco pueden determinar *a priori* esta unidad mediante conceptos universales de enlace sino gracias a la idealidad de espacio y tiempo[101].

[100] M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, o.c., 117.
[101] I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 307-308.

La entera *crítica* kantiana del conocimiento está como sintetizada en este texto. Pero el radical origen de tal crítica viene de una concepción expuesta muchas páginas antes de la *Crítica de la razón pura*. Se trata del concepto de *sensibilidad* como mera *receptividad,* expuesto por Kant al comienzo de la *Estética Trascendental:*

> Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición (Anschauung)* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero este, por su parte, solo nos puede ser dado si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos se llama *sensibilidad (Sinnlichkeit).* Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones.* Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos (Begriffe).* Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma[102].

En la *Dissertatio* de 1770, la última obra publicada antes de la *Crítica de la razón pura* y titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* Kant todavía admitía intuiciones intelectuales como origen de las ideas innatas. Once años antes de la primera edición de la *Crítica,* Kant se encontraba muy próximo a la posición racionalista. Ahora, al comienzo del «período crítico», adopta ya la postura que nunca variará: la ausencia de ideas innatas en la mente humana. Frente al universal apriorismo de los racionalistas, Kant está ahora más próximo al lema escolástico: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Parcialmente de acuerdo con esta posición, Kant también rechaza la posibilidad de una intuición intelectual. Recordemos que *intuición,* en sentido filosófico, significa captación directa, conocimiento inmediato de una cosa o, con mayor precisión, de la forma de una cosa. También en este punto, la posición kantiana coincide en alguna medida con la postura tomista. Porque Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, mantiene que no hay conocimiento intelectual directo de las cosas singulares. Bien es cierto que ambos filósofos piensan que hay una cierta intuición, una *quasi*-intuición, de los primeros principios del conocimiento intelectual. Entre los hábitos cognitivos incluyen el *nous* o *intellectus,* el entendimiento como hábito del conocimiento de los primeros principios. Nosotros los conocemos *statim et sine discursu,* inmediatamente y sin necesidad de discurrir. Ahora bien, incluso el conocimiento de los primeros principios surge de la experiencia sensible por medio de un proceso que Aristóteles denomina *epagogé* y Tomás, *inductio.* Se trata del primer apoyo sólido en todo discurso, como ilustra bellamente Aristóteles en el último capítulo, el 19, del libro segundo de los *Analíticos posteriores,* cuando habla de un

[102] Ibíd., A 19, B 33.

ejército en desbandada que detiene su huida cuando llega a una fila que se mantiene firme y, a partir de ella, toda la formación recupera el orden de batalla[103].

Kant piensa que las sensaciones son productos de la acción del mundo externo sobre los sentidos: «El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación (Empfindung)*»[104]. Por lo tanto, las sensaciones son para él afecciones o impresiones, en un sentido próximo a Hume; o, con mayor precisión, las sensaciones son reacciones subjetivas de la mente a las impresiones sensibles en cuanto que aquella es afectada por estas.

La tesis crucial de esta doctrina es la caracterización de la sensibilidad como una capacidad pasiva o receptiva para ser afectados. La definición que Kant da de sensibilidad es muy clara a este respecto: «La capacidad (receptividad) para recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*»[105]. Esta teoría de la sensibilidad parece obvia, pero sus consecuencias son graves. Como la sensibilidad es mera receptividad, lo que resulta conocido no es el objeto sensible en sí mismo, sino la manera en la cual afecta a nuestra mente.

Ahora bien, si hay algo seguro en *Teoría del conocimiento* (aunque no todos los autores lo adviertan) es que el conocimiento no puede consistir en la recepción pasiva de una forma. Como venimos reiterando, la mera reacción subjetiva es un rendimiento «físico», pero no a una información cognitiva. Si el conocimiento se interpretara como una pasividad, daría origen a una suerte de compuesto accidental como resultado de la huella de lo conocido en el cognoscente. Pero no habría la imprescindible alteridad indispensable para un saber objetivo. Si Kant tuviera razón, nosotros no conoceríamos las formas de las cosas, sino la manera según la cual nosotros conocemos las cosas; y esto viene a significar, si bien lo pensamos: la manera según la cual nosotros *no* conocemos las cosas.

El modelo que Kant aplica a su concepción del conocimiento sensible es el modelo de la *acción transitiva* en lugar del paradigma de la *acción inmanente.* Kant piensa en el conocimiento sensible como una suerte de *poíesis;* de acuerdo con ella, la sensación ya no es una actividad intencional o psicológica del cognoscente, sino más bien una actividad de índole física sobre el sujeto, que corre por cuenta del objeto externo. Se pierde así la consideración del conocimiento como *praxis,* como pura acción inmanente que no puede consistir en la modificación de una materia previa.

La consecuencia más importante de este tratamiento es el radical *representacionismo* que tal teoría implica. Desde su mismo comienzo, la reflexión trascendental *more kantiano* está encerrada dentro de los límites de las representaciones sin posibilidad alguna —al menos en el terreno teórico— de alcanzar la realidad en sí misma. Esto es lo que Ortega llamó la «cárcel kantiana», de la cual no es fácil escapar. Así pues, la sensibi-

[103] Cf. ARISTÓTELES, *Analyt. Poster.*, II, 19, 1000 a 10-13. Ha sido Gadamer quien mejor ha destacado la importancia de este texto para la filosofía del conocimiento y la teoría del lenguaje. Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, II, o.c., 148s y *passim*.

[104] I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 30, B 34.

[105] Cf. A 19, B 33.

lidad misma está primeramente caracterizada como la «capacidad para recibir representaciones» e incluso como «la facultad de representaciones». Ya que nosotros no conocemos el objeto mismo, solo conocemos su representación. Y, por supuesto, la relación entre el objeto externo y su representación —si es que todavía se puede hablar así— resulta harto problemática.

El conocimiento de estas representaciones sensibles es lo que Kant denomina *intuición empírica:* «La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica».* Y a esta representación sensible es a la que Kant llama «fenómeno» *(Erscheinung):* «El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno»[106].

Sin embargo, los fenómenos o apariencias no son meras *ilusiones.* Según Kant, constituyen los únicos objetos reales que los seres humanos pueden conocer. Por ejemplo, la luna es un fenómeno y también lo es esta mesa en la que escribo. Los fenómenos son los objetos de la ciencia —cuyo paradigma es la física newtoniana— que no está interesada en conocer las cosas en sí mismas, sino más bien las cosas tal como aparecen o se manifiestan ante nosotros. Kant caracteriza su propia teoría del conocimiento como un *realismo empírico* que, al mismo tiempo, es un *idealismo trascendental.*

6. «MATERIA Y FORMA» DEL CONOCIMIENTO

La distinción y contraposición entre lo *a priori* y lo *a posteriori* del conocimiento es la estrategia a la que Kant recurre para articular lo que el sujeto pone en el acto de conocer con lo que le viene dado por la experiencia empírica. Esta articulación, como iremos viendo, se corresponde con su representacionismo. El problema que se le presenta entonces a la filosofía crítica consiste en la dificultad de decidir si la representación es la cosa conocida, o la representación es el objeto interno correspondiente a las cosas externas. Kant mismo intentó superar esta ambigüedad.

Este intento lo lleva, por de pronto, a distinguir entre materia y forma del conocimiento. En el lado de la materia sitúa lo dado, lo empírico, lo contingente del material aportado por los sentidos. En el lado de la forma, se encuentra lo unificante, lo *a priori,* lo sintético, lo relacional de la sensibilidad y del pensamiento.

Según Kant, la materia del fenómeno —que acontece *a posteriori*— viene dada por las sensaciones, mientras que su forma, el espacio y el tiempo tienen que estar ya —*a priori*— en la mente.

Por su origen separado, la forma es susceptible de ser considerada aparte de toda sensación. Esto lleva a que Kant considere la posibilidad de puras representaciones, de *intuiciones puras,* que constituyen la mera forma de la sensibilidad, prescindiendo incluso del objeto de los sentidos, es decir, de las sensaciones[107].

[106] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 20, B 34.
[107] Ibíd., A 20-21, B 34-35.

> Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación —explica Kant— las llamo *puras* (en sentido trascendental). Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles, en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en el psiquismo. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición pura*. Así, al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él —sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.— y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación —impenetrabilidad, dureza, color, etc.—, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Ambas pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en el psiquismo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación[108].

La materia del conocimiento sensible está formada por lo que Kant denomina repetidas veces «lo múltiple del fenómeno» *(das Mannigfaltige der Erscheinung)*. Por esta diversidad Kant no entiende lo caótico o desordenado, como parecen suponer algunos de sus comentadores. El énfasis se pone sobre la pluralidad, como si estuviera clamando por su reducción a unidad y sistema.

En esta propuesta se registra algo inédito: la presencia de una dimensión *pura* en la intuición sensible. La noción de *puro* no tiene que ver ahora con la separación entre el entendimiento y la sensibilidad, que era el sentido históricamente recibido por Kant. Anteriormente, en el *on katharon* platónico, o en la noción de lo claro y distinto en Descartes, «puro» significaba solo lo que no está mezclado con elementos sensibles. Para Kant, por el contrario, hay algo *puro* en la percepción sensible. Esta doctrina es completamente nueva y constituye una manifestación más de la originalidad filosófica del regiomontano.

Lo que está indagando Kant es una posible fundamentación para las ciencias matemáticas, consideradas por él como *sintéticas a priori*. Pero no busca esta fundamentación por el camino de la trascendencia, es decir, por medio de la identificación de un elemento real en las cosas sensibles que pudiera constituir un fundamento para la aritmética y la geometría. Kant está preocupado por la fundamentación de la objetividad en la línea de la *autonomía*. Y la primera justificación se encuentra en esas intuiciones sensibles puras que, al mismo tiempo, son formas del objeto sensible y de su conocimiento matemático.

Este argumento «trascendental» —nosotros podemos intuir el espacio y el tiempo sin cosas sensibles, pero no podemos intuir las cosas sensibles sin el espacio y el tiempo—; este argumento, digo, es la primera manifestación del típico modo kantiano de pensar: *las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento objetivo son, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de los objetos conocidos*. Aquí tenemos el esbozo inicial de ese tipo de razonamiento que Kant denomina «deducción trascendental». La «deducción trascendental» es un tipo de argumentación, situado por encima del nivel de la lógica formal, en el que se establece una funda-

[108] Ibíd.

mentación de la objetividad que ha de encontrarse en la manera según la cual el sujeto cognoscente piensa la objetividad. La objetividad del objeto se fundamenta en la subjetividad del sujeto.

También en el presente tema, la confrontación de la postura kantiana con la aristotélica contribuirá a perfilar desde el punto de vista sistemático —que es el relevante en nuestro tratamiento— la respectiva naturaleza del conocimiento sensible y del conocimiento intelectual.

En el caso del conocimiento sensible, resulta clave tener en cuenta la distinción que hace Tomás entre dos formas de inmutación (no de alteración, como suele traducirse). Hay, efectivamente, dos tipos de inmutación *(inmutatio):* una que es natural, y otra que es espiritual. Bien entendido que, en este contexto, se interpreta lo espiritual como lo incorpóreo, no en el sentido estricto que tiene en la teología o en la modernidad filosófica. La inmutación natural acontece cuando la forma de lo que inmuta es recibida en lo inmutado según su propio ser natural (como en el caso del calor). La forma espiritual, en cambio, se da cuando la forma inmutante se recibe en lo inmutado según su ser espiritual, tal como sucede con la forma del color en la pupila, la cual no queda coloreada por ello. Para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual por la cual se establezca en el órgano del sentido la intención (¡no la representación!) de la forma sensible. Si no fuera así, si bastara la sola inmutación natural para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían al ser inmutados[109].

La *inmutatio* constituye un cierto cambio, pero no hasta el punto de que sea correcto traducir esta palabra por *alteración,* como se ha vertido últimamente al castellano, ya que con ella se subraya el sentido de «otredad», que no cuadra bien con lo que acontece en el conocimiento. Se trata, sí, de un cierto cambio; pero de un cambio cualitativo que no implica movimiento procesual. Es un cambio en (hacia) algo. Pero quien mejor lo entiende es Aristóteles para quien se trata de un *avance hacia sí mismo.*

Como dice Yves Simon[110], considerado en términos de cambio, sentir es descriptible primeramente como *un ser actuado por... (a being acted upon...),* una manera de soportar o experimentar influencias del entorno: una suerte de «pasión». Pero un rendimiento vital que implica pasividad no es necesariamente excluyente de la actividad. Decir que el sujeto sentiente experimenta un cambio no equivale, en modo alguno, a decir que la sensación es meramente una pasión. Un sujeto cognoscente puede ser pasivo en un aspecto, y en otro aspecto ejercitar una acción que corre por su cuenta.

Lo propiamente pasivo es —según mantiene Leonardo Polo[111]— la facultad de conocer. Pero no su acto. Su acto es perfecta actualidad. Como

[109] «Est autem duplex inmutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma inmutantis recipitur in inmutato secundum esse naturale; sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma inmutantis recipitur in inmutato secundum esse spiritualis; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur inmutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola inmutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur» *(STh* I, q.78, a.3).

[110] Y. SIMON, *Acquaitance with the Absolute. The Philosophy of Yves R. Simon,* o.c.

[111] L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento,* I, *passim.*

indica Millán-Puelles, el conocimiento es acto de un acto que posee un acto[112]: *actus actus actum possidentis*[113].

Siguiendo una sugerencia de Yves Simon, hemos de distinguir entre la pasión heteronómica y la pasión autonómica. Para comprender lo que sea la *pasión heteronómica,* hemos de recordar que hay casos en los cuales la determinación recibida es incompatible con la determinación previamente poseída. Cuando sucede esto, la pasión presenta el carácter de una interrupción o un estorbo. Se trata de un evento complejo en el cual la pérdida de un estado es condición necesaria y esencial para la adquisición de un estado nuevo. A lo largo y a lo ancho de toda la naturaleza física, prevalece la ley del desplazamiento. El precio de toda perfección es una destrucción. En tanto que estamos sometidos a las leyes del cambio físico, la elección *(choice)* en este mundo implica sacrificio. Toda despedida —*the parting of friends,* de la que hablaba Newman— es una imagen de la muerte: «despedirse es morir un poco». Nuestras vidas se gastan luchando para abrir nuestro camino a través de las series de incompatibilidades que nunca terminan.

La pasión implicada en el sentir no es una destrucción. Ya no se trata de una *pasión heteronómica,* sino de una *pasión autonómica.* Es, más bien, el mantenimiento, el progreso del sujeto. Se trata de un cambio, pero no en otro, sino en sí mismo. Supone el *avanzar hacia sí mismo.* Cuando conocemos, nos convertimos en lo que somos. El conocimiento es como un progreso hacia dentro de uno mismo. Esta idea la encontramos explícitamente en el propio Aristóteles:

> Pero es que tampoco «padecer» significa siempre lo mismo, sino que en algunas cosas se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otras es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en acto, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí, en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y acto. En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual no es en absoluto alteración, puesto que se trata de un *avance hacia sí mismo y hacia el acto*, o constituye otro género de alteración[114].

Quisiera subrayar la idea de que quien posee conocimiento en forma de hábito llega a ser un cognoscente en acto por una transición que, o no es en modo alguno una alteración (siendo en realidad un progreso), o al menos una alteración en un sentido completamente diferente del significado usual.

Es realmente una idea poderosa, pero resulta necesario precisarla. Porque «padecer» se dice en un triple sentido: 1) Con un significado muy propio, cuando un sujeto es privado de algo que le compete por naturaleza o por tendencia. 2) En un sentido menos propio, cuando al sujeto se le quita algo, tanto si le es como si no le es debido. 3) En una acepción más general, cuando un ente en potencia para algo adquiere aquello para lo

[112] A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad,* o.c., 145.
[113] Ibíd.
[114] Aristóteles, *De Anima,* 417 b 2-9.

que estaba en potencia, incluso una perfección, sin perder nada propio. Es pasivo el entendimiento cuando transita, de estar en potencia para entender al estado de entender en acto. Es en este sentido —y solo en este— en el que se puede decir que el sentido es una potencia pasiva[115].

Acontece entonces una «pasión impropiamente dicha» para designar el «ser actuado» o «padecer» que consiste en un puro y simple cumplimiento o perfección.

Especial relevancia filosófica poseen las acciones inmanentes. Se distinguen de las acciones transeúntes en que estas últimas tienen un fin fuera de sí mismas, mientras que en las inmanentes el fin reside en ellas mismas, en su propio cumplimiento o realización. No producen ninguna otra obra, ningún otro resultado, sino el acto que está en el agente mismo Tal es el caso de la visión en el caso de los sentidos o de la vida respecto al alma. «Por eso —dice Aristóteles— también está en el alma la felicidad, pues es vida de una calidad especial»[116].

Mientras que la actividad transeúnte tiene *peras,* límite, la actividad inmanente es su propio *telos,* fin: es un *telos* en sí misma. No tiene *límite,* solo *fin.*

Nosotros construimos en orden a tener una casa en la cual podamos vivir: las actividades transeúntes tienen un fin fuera de ellas; y esta es la razón por la que su fin es un límite. Por el contrario, vemos en orden —pura y simplemente— a ver: ver es el fin del mirar, es decir, del ver con una orientación determinada. Por esto las actividades inmanentes no tienen límite, sino solo un fin. Vemos, tenemos el objeto visto y continuamos viendo.

Vayamos por último —y en lo que a Kant concierne— a sus *Observaciones generales sobre la Estética trascendental,* que constituye el capítulo final del tratamiento de su teoría de la sensibilidad.

> Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan: que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas las relaciones espaciales y temporales, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Solo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres. Nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir. El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación es su materia; es decir, previamente a toda percepción efectiva, y por ello se llaman formas puras. A la segunda se debe, en cambio, lo que en nuestro conocimiento se llama *a posteriori,* es decir, intuición empírica. Aquellas son inherentes, con absoluta necesidad a nuestra sensibilidad, sean cuales sean nuestras sensaciones, que pueden

[115] *STh* I, q.79, a.2.
[116] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IX, 8, 1050 a 35 - 1050 b 1.

ser muy diferentes. Aunque fuéramos capaces de aclarar al máximo grado nuestra intuición, no por ello estaríamos más cerca del carácter de los objetos en sí mismos. Pues, en cualquier caso, solo llegaríamos a conocer perfectamente nuestro modo de intuir, esto es, nuestra sensibilidad, pero sometida esta siempre a las condiciones de espacio y tiempo, originariamente inherentes al sujeto. El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos[117].

El sentido principal de este importante texto es claramente la aserción de la idealidad de los fenómenos. Sin embargo, este tipo de idealismo no es un *idealismo empírico,* sino un *idealismo trascendental.* Al mismo tiempo, tal *idealismo trascendental* constituye el fundamento de un *realismo empírico.*

De este planteamiento surge una doble contraposición crítica, de las cuales una de ellas conduce al error y la otra, al planteamiento correcto. En primer lugar, un «realismo trascendental» —consistente en que el espacio y el tiempo son cosas en sí mismas— llevaría al «idealismo empírico», a la idea de que los objetos sensibles son en sí ilusiones, apariencias engañosas, sueños. En la perspectiva inversa y acertada, el «idealismo trascendental» abre camino al «realismo empírico», componiendo así el equilibrio al que Kant llega en su tratamiento de la sensibilidad.

Para concluir este tema, vamos a contraponer brevemente la posición kantiana con la aristotélica y tomista. Lo más importante que hemos dicho hasta ahora acerca de esta postura gnoseológica clásica es que el conocimiento constituye siempre una *actividad.* Ahora bien, si leemos la *Summa Theologiae,* q.78, a.3 *(respondeo),* encontramos la siguiente afirmación: «El sentido es una cierta potencia pasiva, sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores. Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas [...]».

Aquí encontramos, por de pronto, una importante tesis del aristotelismo y del tomismo: las facultades se especifican por sus actos *(omne ens est propter suam propriam operationem)*[118]; los actos, a su vez, se especifican por sus objetos. Se trata de un planteamiento teleológico lanzado hacia el futuro; en modo alguno, crispadamente fundacionalista (ni anti-fundacionalista). Pero lo más importante, para nosotros, de este fragmento es que parece invalidar (o falsar) las tesis de la actividad esencial del conocimiento. Para apreciar que esto último no es así, conviene seguir con la lectura del texto de Tomás que se acaba de citar:

Hay una doble alteración: una física y otra espiritual. La alteración física se da cuando la forma de la que es causa de la alteración es recibida en lo alterado según su propio ser natural. Por ejemplo, el calor en lo calentado. La alteración espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Por

[117] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 41-43, B 59-60.

[118] *Cont. gent.,* III, 22. Cf. R. SPAEMANN, *Essays in Anthropology. Variations on a Theme,* o.c., 16.

ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido, se requiere una alteración espiritual, por la que se establezca en el órgano del sentido una intención de la forma sensible. De no ser así, si solo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían[119].

Con todo, parece obvio que —aunque el conocimiento no es una suerte de movimiento o de mutación física— sí que implica un cierto cambio. Algo me sucede cuando conozco. Yo, ciertamente, experimento lo siguiente: primero no conocía; después, ya conozco. Paso de un estado en el que todavía no conozco a otro en el cual conozco.

Lo que realmente *no* cambia es la cosa conocida. Nada le sucede a la cosa cuando es conocida. Su relación al cognoscente —finito— es una relación de razón: un *ens rationis* del tipo relación.

Pero —nos preguntamos— ¿qué tipo de cambio acontece en el conocimiento? Hemos encontrado ya una importante distinción en la segunda parte citada del artículo 78, a.3. Allí Tomás habla de *inmutatio,* que en las versiones al castellano solemos traducir —con mayor o menor fortuna— por «alteración»: es un cambio cualitativo que puede ser inmediato sin implicar un movimiento procesual. No es tanto un «cambio en algo» como un «cambio hacia algo»: *un avance hacia sí mismo*[120].

7. IDEALISMO TRASCENDENTAL Y REALISMO EMPÍRICO

Una de las ideas más interesantes que Heidegger expone en su obra *Nietzsche*[121] consiste en subrayar la tendencia de la modernidad a sustituir la verdad por la certeza. En último término, la comprensión moderna del ser como realidad efectiva lleva consigo el cambio en certeza de la verdad[122]. Pero este giro —más decisivo quizá que el copernicano— no tiene su origen en una presunta transmutación medieval, ya anticipada por Aristóteles, de la *energeia* en *actualitas*[123]; y, desde luego, no es historiográficamente riguroso atribuir este deslizamiento significativo a Tomás de Aquino, como también pretende Heidegger[124]. Lo que resulta acertado —y sumamente agudo— es localizar «este acontecimiento en la historia del ser» allí donde la modernidad campea. Es entonces cuando la verdad pierde su fundamentación ontológica en el *verum* trascendental para convertirse en una característica exclusivamente referible al entendimiento humano o divino. Como al poseer la verdad el sujeto tiene que *saber* que la posee, la verdad se transforma en un *saber del saber* o, más rigurosamente, en un *saber como saber,* es decir, en la conciencia de una representación. Lo cual equivale a decir que se *sabe el saber como lo sabido.*

[119] *STh* I, q.78, a.3.
[120] ARISTÓTELES, *De Anima,* 417 b 2-9.
[121] M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* I-II, o.c.
[122] Ibíd., II, 421.
[123] Ibíd., 410.
[124] M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* o.c., 124s y 128-130.

Semejante planteamiento se adapta especialmente a la teoría kantiana del conocimiento, en la que idealismo y realismo adquieren un valor ontológico que estaba ausente en versiones históricamente anteriores.

Uno de los aspectos en los que esta concepción ya se anuncia es en la importancia decisiva que Kant otorga a la distinción entre juicios analíticos y sintéticos.

Para Leibniz, los juicios verdaderos se dividían en *verdades de razón (verités de raison)* y *verdades de hecho (verités de fait),* mientras que Hume defendió que los únicos enunciados con sentido eran las *relations of ideas* y las *matters of fact.* Solo por medio de enunciados concernientes a las *relations of ideas* podemos tener un conocimiento demostrativo. Por el contrario, es imposible toda ciencia demostrativa que pretenda basarse en hechos.

Estos dos tipos de juicios reciben en la *Crítica* el título de *juicios analíticos a priori* y *juicios sintéticos a posteriori,* respectivamente. Pero Kant pensaba que la ciencia no estaba compuesta ni por unos ni por otros. Porque los primeros eran meramente proposiciones explanatorias *(Erläuterungssätze),* mientras que los segundos eran solo proposiciones extensivas *(Erweiterungssätze).*

Los *juicios analíticos a priori* son universales y necesarios, pero no extienden nuestro conocimiento de la realidad: solamente explanan el conocimiento que ya tenemos; mientras que los *juicios sintéticos a posteriori* extienden nuestro conocimiento de hechos, pero no proporcionan explicación científica alguna de esos nuevos hechos.

En consecuencia, Kant postuló un tercer tipo; una clase intermedia de juicios: los *juicios sintéticos a priori,* que —por una parte— son juicios universales y necesarios, y —por otra— extienden nuestro conocimiento de la realidad empírica. De acuerdo con lo cual, Kant pensó que la ciencia estaba hecha de este tipo de juicios.

La clave de este cambio en la entera estructura del pensamiento moderno es la siguiente: Kant cortó la cadena entre carácter analítico de ciertos juicios y su universalidad y necesidad. Y conectó universalidad y necesidad ya no con el carácter analítico del juicio, sino con su índole *a priori.*

En la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* el regiomontano va dando razones que abonan semejante reestructuración del respectivo valor de cada tipo de conocimiento. Por de pronto, si un juicio goza de una estricta universalidad, de manera que no admita ninguna excepción, no puede derivar de la experiencia, sino que su validez procede de una fuente *a priori.* En cambio, la supuesta universalidad empírica procede de un equívoco o, mejor, de una arbitrariedad: se transita ilícitamente de la validez en la mayoría de los casos a la validez en todos los casos. La universalidad estricta y la necesidad se encuentran ligadas entre sí y constituyen, por lo tanto, seguros criterios de un conocimiento *a priori.* Pero cada uno de estos criterios puede dar lugar a equívocos, aunque sean por sí mismos infalibles. Por lo cual, Kant recomienda —para mayor seguridad— que se utilicen por separado[125].

[125] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* Introducción, B 4.

En consecuencia, podemos señalar que —en este punto— Kant mantuvo al menos dos posiciones nuevas dentro del marco de la filosofía moderna:

1. No todos los juicios *a priori* son analíticos. La universalidad y la necesidad no están vinculadas al carácter analítico de algunos juicios.
2. No todos los juicios sintéticos son *a posteriori:* el aumento del conocimiento, su extensión pueden ser obtenidos *a priori,* antes de las sensaciones actuales.

Esta concepción del conocimiento implica algo que también resulta nuevo, a saber: la existencia de una mediación no-conceptual: extraconceptual. En los juicios sintéticos *a priori,* la síntesis *a priori* del sujeto y el predicado no deriva de los contenidos de ambos conceptos. Lo que permite (o autoriza) la unidad del sujeto y el predicado no son contenidos conceptuales, como en el caso de los juicios analíticos: tampoco un tercer concepto porque, en tal caso, iríamos a un proceso al infinito. Este elemento mediador tiene que ser algo *a priori,* pero no intelectual sino sensible. Lo cual implica, a su vez, la existencia de intuiciones sensibles *a priori:* otra vez, una doctrina completamente nueva.

Espacio y tiempo son estas intuiciones sensibles *a priori:* son *intuiciones formales,* o *formas de la intuición* que, al mismo tiempo, son formas de los objetos de las intuiciones, es decir, formas de los fenómenos.

Estas formas *a priori* de la sensibilidad, estas puras formas de las intuiciones sensibles, son sistemas universales y necesarios, conforme a los cuales recibimos la plural multitud de las sensaciones. Como sabemos, las sensaciones constituyen la materia de los fenómenos; y esta materia tiene que ser unificada conforme a un único sistema de relaciones espaciales y de acuerdo con un único sistema de relaciones temporales.

Según Rorty[126], aquí todavía se conserva el bloque sólido de la modernidad. La teoría kantiana del conocimiento aún podría presentarse como el último intento de salvar la tradicional teología natural frente a la dispersión de la modernidad. En este sentido, cabría hablar de «la moratoria kantiana».

Las formas *a priori* de la sensibilidad, espacio y tiempo, son los fundamentos de la objetividad de los fenómenos. Espacio y tiempo constituyen al fenómeno como *objeto dado* (a diferencia de las categorías intelectuales, que lo constituyen como objeto pensado, construido por nuestra mente). Sin estas formas espaciales y temporales, tendríamos solo una *rapsodia de sensaciones.* No habría relaciones de distancia o sucesión entre las diversas sensaciones, que serían como las experiencias dispersas de un sueño.

Sin el espacio y el tiempo, no habría en modo alguno conocimiento sensible. No podemos tener la materia de la sensibilidad sin la correspondiente forma. Pero podemos tener la forma —que es fundamento y, en cierto sentido, causa— sin la materia. Es posible alcanzar un conocimiento *a priori,* científico, de tales relaciones *puras,* espaciales y temporales que dan lugar precisamente a la Geometría y la Aritmética.

[126] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* o.c., 287 y *passim.*

Frente a la filosofía racionalista, Kant mantiene que el conocimiento matemático no es analítico sino sintético. Los teoremas matemáticos no derivan de un análisis de nociones intelectuales, sino de las intuiciones sensibles puras. Por ejemplo, el concepto de línea recta no implica de suyo, conceptualmente, que sea la distancia más corta entre dos puntos. De modo similar, la noción intelectual del número cinco no conlleva, por puro análisis, que sea la suma de dos más tres. En tales juicios hay una mediación extra-conceptual que, sin embargo, es universal y necesaria: acontece en ellos un común y seguro incremento (científico) de nuestro conocimiento.

Así pues, el espacio y el tiempo no son —según Kant— conceptos intelectuales confusos como pensaron los filósofos racionalistas. Son *intuiciones puras,* intuiciones sensibles únicas, comunes a toda mente humana. ¿Cómo podemos descubrir esto? No por medio de la comparación de experiencias de varias personas. Tampoco por medio de la abstracción, sino por medio de la reflexión trascendental sobre nuestro propio conocimiento. Tal reflexión demuestra que estas intuiciones puras son la estructura fundamental del conocimiento sensible. Por ello, los juicios sintéticos *a priori* son posibles; esto es lo que posibilita un conocimiento científico de la realidad sensible.

El genio filosófico de Kant se manifiesta en su habilidad intelectual para conciliar dos tesis que son aparentemente contradictorias: la *idealidad trascendental* y el *realismo empírico* de los fenómenos. La posición —supuestamente intermedia— de Kant no es un compromiso entre el racionalismo y el empirismo. Es una clara manifestación del nuevo modo de pensar que él propone, según el cual las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo son —simultánea e inseparablemente— condiciones de posibilidad de los propios objetos conocidos.

Kant está buscando la fundamentación del conocimiento científico, lo cual conecta de algún modo con el empeño clásico de «salvar los fenómenos». Pues bien, la primera legitimación de la objetividad se encuentra en las formas de las intuiciones sensibles que, al mismo tiempo, son formas del objeto sensible, es decir, del fenómeno.

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

BIBLIOGRAFÍA

AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy as Trascendental Thought* (Brill, Leiden 2012); ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo,* 1216 y 1219; DANCY, R. M., *Sense and Contradiction* (Reidel, Boston 1975); DESCARTES, R., *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría* (Alfaguara, Madrid ²1986); FREGE, G., «El pensamiento». *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (Tecnos, Madrid 1998); GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Sígueme, Salamanca 1984); GARCÍA LÓPEZ, J., *El valor de la verdad y otros estudios* (Gredos, Madrid 1965) 65-166; GILSON, E., *El realismo metódico* (Rialp, Madrid 1950); HARTMANN, N., *Filosofía del Idealismo alemán* (Sudamericana, Buenos Aires 1960); HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson). WL I, 31; CL 47. WL I, 59; CL 69. WL I, 100; CL 103; HENRICH, D., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion* (Carl Winter, Heidelberg 1976); INCIARTE, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica,* ed. de L. Flamarique (Planeta, Barcelona 2004) 215; KANT, I., *Prolegomena,* IV, 359; LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (A. Henn, Ratingen 1968); LLANO, A., «Diálectica del Absoluto», en *Sueño y vigilia de la razón* (EUNSA, Pamplona 2001); MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la Metafísica* (Gredos, Madrid 1957-1959); POPPER, K., *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, Madrid 1967); TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate,* q.1, a.3; VANNI ROVIGHI, S., *Introducción al estudio de Kant* (Fax, Madrid 1948); VOLKMANN-SCHLUCK, K. H., *Introducción al pensamiento filosófico* (Gredos, Madrid 1967); WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Alianza, Madrid 1991).

1. ENTENDER Y PENSAR

Aunque, como era inevitable y procedente, hemos hecho frecuentes referencias a la inteligencia al hablar de la sensibilidad en los apartados anteriores, llega ya el momento de afrontar derechamente la cuestión del conocimiento intelectual.

Según Tomás de Aquino, los seres humanos —a diferencia de los animales— poseen una capacidad que él denominó «intellectus» y nosotros traducimos por «intelecto» o «entendimiento». La palabra latina *intelligere* —conectada con *intellectus*— encuentra efectivamente en castellano su más obvia correspondencia en el verbo *entender.* Pero en el latín de Tomás este es un vocablo de uso muy general que se corresponde, en grandes líneas, con nuestro verbo *pensar.*

Nosotros empleamos la palabra *pensar* en dos sentidos muy diferentes. Hablamos de *pensar en...* algo, y hablamos también de *pensar que...* algo. En el primer sentido, decimos —por ejemplo— que alguien desde el extranjero «piensa en» su casa, o «piensa en» su familia. En el segundo

sentido, se dice que alguien «piensa que» le están cobrando demasiados impuestos, o «piensa que» el paro ha aumentado mucho en España durante el año 2012.

Tomás de Aquino establece esta diferencia como una distinción entre dos actos del entendimiento. En el primer caso, habla de *intelligentia indivisibilium* (literalmente: «el entendimiento de cosas que no son complejas»), mientras que, en el segundo caso, habla de *compositio* y *divisio* (literalmente: «juntar» y «separar»).

Encontramos un claro texto al respecto en la *Cuestión Disputada De Veritate:* «Como Aristóteles dice en *De Anima,* hay dos tipos de actividad de nuestro entendimiento. Uno de ellos consiste en captar las esencias simples *(quididades)* de las cosas, como, por ejemplo, lo que un hombre es o lo que un animal es: en esta actividad, considerada en ella misma, no se da ni verdad ni falsedad, lo mismo que acontece en las expresiones lingüísticas no complejas. La otra operación consiste en componer o dividir, al afirmar y negar: en esta se encuentra verdad y falsedad, igual que en las correspondientes expresiones verbales complejas»[1].

La distinción entre la primera y la segunda operación de la mente es de extraordinaria relevancia filosófica en la medida en que la capacidad de ser verdadera o falsa se niega de la primera mientras que se atribuye a las segunda.

Sabemos que, para Tomás, lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que este se conforma con la realidad conocida. Pero se incurre en una simplificación de graves consecuencias filosóficas cuando se dice, sin más, que la verdad es la *adecuación* del entendimiento con la cosa. Por la fundamental razón de que la mente puede captar una configuración sin atribuirla a la realidad correspondiente.

La tendencia a entender la verdad en meros términos de semejanza o copia no proviene del realismo clásico, sino del representacionismo moderno. Y es que las propiedades que predicamos de las cosas no son comunes a estas y a los conceptos. Las cosas no son semejantes a los conceptos, de la misma manera que el reflejo en un espejo de un objeto rojo no es él mismo rojo: no es un reflejo rojo, es un reflejo *de* rojo. Más claro aún: la sombra de un hombre *no es* un hombre ni tiene por qué parecérsele. Los conceptos son semejanzas de las cosas correspondientes y, precisamente por eso, no son semejantes a ellas[2].

Resulta claro que el concepto no puede ser una copia de la realidad de la cosa. Nos separamos así del representacionismo racionalista, que tiende a sustantivar una mediación entre el cognoscente y lo conocido, hasta el extremo de acabar considerando que la representación es justo lo que se conoce: al menos lo que, en primera instancia, se conoce, y desde donde (si acaso) se pasa a captar la realidad misma.

Nosotros poseemos la verdad del conocimiento en el acto de juzgar. En el juicio, la conformidad del pensamiento y la cosa llega a ser, ella misma, conocida.

[1] *De verit.,* q.14, a.1.
[2] F. INCIARTE, «Ser veritativo y ser existencial»: *Anuario filosófico* 31/2 (1980) 24.

Esto es en lo que la segunda operación de la mente —el juicio— consiste: un acto de conocimiento que, al decir que la cosa es de esta o aquella manera, conduce directamente a la identidad cognoscitiva con la realidad extramental. El juicio es una síntesis o composición cuando es afirmativo; estriba en una división cuando es negativo. Sin embargo aquello con lo que el juicio trata primariamente no son meras ideas. La composición o división mental expresa el real estado de la cosa. Por eso Nicolai Hartmann habla del *compromiso ontológico* de la cópula del juicio; y —en otra galaxia mental, pero con un significado semejante— Quine se refiere al compromiso con la realidad por medio del cuantificador existencial.

La distinción entre la primera y la segunda operación de la mente es de extraordinaria relevancia filosófica, en la media en que la capacidad de ser verdadero o falso se niega a la primera mientras que se atribuye a la segunda:

> Lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y la cosa. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad. Esto no lo conocen de ninguna manera los sentidos; pues aunque la vista tenga la imagen de lo visible, sin embargo, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de él. No obstante, el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo *aquello que es,* sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende. Entonces en primer lugar conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues en toda proposición, la forma indicada por el predicado o la aplica a alguna cosa concretada en el sujeto, o la separa de ella. Así, parece bien que sea verdadero el sentido al sentir algo, o que lo sea el entendimiento conociendo de algo *lo que es;* pero no porque conozca o diga lo verdadero. Lo mismo cabe decir de las frases complejas o incomplejas.
>
> Así, pues, la verdad puede estar en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que conoce, que es lo que conlleva el nombre de *verdadero;* ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo *lo que es*[3].

En este largo texto, encontramos dos sentidos de verdad. El primero es la llamada *verdad ontológica* o *trascendental.* El segundo corresponde a lo que se llama *verdad lógica.* Así pues, todo conocimiento que se conforma con su objeto es verdadero. Pero puede serlo de dos maneras:

1) Como toda realidad que es «fiel» a su naturaleza y que es sin defecto, el conocimiento puede ser verdadero simplemente como una cosa. En la sensación, el sentido se asimila al objeto sentido. Pero si está ver-

[3] *STh* I, q.16, a.2.

daderamente conformado o si no lo logra, el sentido mismo no puede decirlo (el típico ejemplo es el del remo metido parcialmente en el agua, que se capta sensiblemente como quebrado, pero que en realidad no lo está). De manera semejante (y ya sin accidentes), en la simple percepción intelectual —en el concepto— todo lo que sucede es que el intelecto se conforma con su objeto sin afirmar ni negar nada de él.

2) Cuando el conocimiento percibe su verdad —capta lo verdadero y sabe que lo capta—, entonces es verdadero, pero no como en la posesión intencional de una simple cosa, sino también *como conocimiento.* Aunque una referencia al conocimiento está implicada en toda noción de verdad, es en la verdad del conocimiento autoconsciente en la que encontramos la forma arquetípica de la análoga noción de verdad.

Nosotros poseemos esta verdad del conocimiento solamente en el acto de juzgar. En el juicio, la conformidad del pensamiento y la cosa llega a ser, ella misma, conocida. En tal caso, el conocimiento mismo *es* reflexivo: el juicio no puede ser entendido sin la reflexión. Es algo que —como ha señalado Millán-Puelles— acontece también en la experiencia del dolor y del placer, en el sentido del deber, en la vivencia del diálogo. Yo no puedo juzgar sin saber que estoy juzgando y que este juicio es expresión de mi conformidad con la realidad.

Al juzgar, el entendimiento compara lo que existe «dentro» de sí mismo con lo que existe «fuera» de sí mismo. Compara la especie o idea, en la cual la forma existe intencionalmente, con la forma tal como existe físicamente o socialmente. Y, al hacerlo así, el entendimiento puede reconocer que la forma expresada o dicha en la existencia intencional es *la misma* que la forma que existe en la cosa natural.

Esto es lo que el juicio parece ser en esencia: un acto del conocimiento que, al decir que una cosa es así, conduce directamente a la identidad cognoscitiva con la realidad extramental. El juicio es una síntesis o composición cuando es afirmativo; es una división o separación cuando es negativo. Sin embargo, aquello con lo que el juicio trata primariamente no son las meras ideas. La composición o división mental expresa el real estado de las cosas en el ámbito extramental. Esto es a lo que se ha denominado «compromiso ontológico» o «cuantificación existencial», a lo que antes nos referíamos.

Pero hay mucho más implicado en el texto citado. Implica y revela una concepción teleológica según la cual la forma conocida, la forma real, es la perfección del conocimiento:

> Como toda cosa es verdadera en cuanto tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que es cognoscente, sea verdadero en cuanto tiene semejanza con la cosa conocida, que es su forma en cuanto cognoscente[4].

[4] «Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens» *(STh* I, q.16, a.2).

La perfección del entendimiento es el conocimiento de la cosa existente como tal. Y así, Tomás de Aquino puede decir que «la perfección del entendimiento es la verdad *como conocida» (perfectio enim intellectus est verum ut cognitum).*

Para Santo Tomás, el entendimiento se descubre a sí mismo en la actualización de su (activa) potencialidad: una actualización movida por y hacia esos objetos de conocimiento a los que el entendimiento —al actualizarse a sí mismo— se hace adecuado. Al comprender las cosas tal como son, el entendimiento se comprende a sí mismo. Resulta, entonces, que el intelecto descubre su fin, su *telos,* al conocer el ser. El entendimiento descubre así las estructuras —potencialidad y actualidad, principio y fin *(arkhé* y *télos)*— que caracterizan tanto a la apropiación por parte de la mente de las realidades que ella encuentra como a la naturaleza de tales realidades. El conocimiento intelectual es la segunda y definitiva actualización de la potencialidad activa del entendimiento. Para Tomás, la única buena caracterización del entendimiento es la que caracteriza al entendimiento como alcanzando el conocimiento de la realidad.

La (activamente) potencial adecuación a todos sus objetos es, entonces, la tesis central de esta visión de cómo la mente y aquello de lo que se apropia tienen una profunda y original comunidad. En tal concepción metafísica no hay lugar para el moderno problema epistemológico. No hay lugar para la idea de unas formas *a priori* del entendimiento porque las formas del intelecto son precisamente las formas reales. No tenemos aquí un *a priori* cognitivo, sino —por decirlo así— un *a priori ontológico.* La idea de un *a priori* cognitivo procede de la concepción de la mente humana como un recinto cerrado en sí mismo. Por contraste, si el entendimiento está en sí mismo abierto al ser; si está teleológicamente orientado hacia la verdad, no hay una «soledad» previa que tratemos de superar sin lograrlo nunca.

Aunque decimos que la verdad reside formalmente en el juicio, el lugar radical de la verdad es el entendimiento mismo. La verdad es la adecuación de la mente y el ser en la actualidad del conocimiento. De esta forma, y en este sentido, no en una versión cosificada, la verdad se define y se caracteriza primariamente como *adaequatio rei et intellectus.* (El pensador alemán Franz von Baader mantuvo lúcidamente que la manera más acertada de ilustrar esta unidad veritativa es en comparación con la unión matrimonial),

La profunda comunidad entre pensamiento, lenguaje y realidad se manifiesta en la necesidad de componer y separar el sujeto y el predicado en los juicios:

«El entendimiento humano —acabamos de leer— necesita conocer componiendo y dividiendo»[5]. No solo porque es un entendimiento más imperfecto que el intelecto divino y angélico que —en diversos niveles— conocen de una buena vez; sino también porque este tipo de entendimiento es adecuado a la índole de cosas que conocemos. Como ya he apuntado, el entendimiento humano descubre su propia actualización al

[5] *STh* I, q.85, a.6.

conocer la actualidad de un tipo de realidades —las cosas materiales— que no son puras formas, sino entes compuestos de materia y forma, que son generables y corruptibles. Pero no se debe aceptar sin matices este paralelismo, porque en las realidades materiales esta comunidad de ser y pensar es peculiar[6].

Aquí encontramos de nuevo una interesante y paradójica contraposición entre el los respectivos planteamientos del idealismo formal y del realismo metafísico. Según Kant, la síntesis categorial se impone a los objetos, de tal manera que las condiciones de posibilidad del objeto son las mismas que las condiciones de posibilidad del juicio correspondiente. Por el contrario, según Tomás, la síntesis del juicio significa la estructura real de las cosas, pero *lo que sucede con las ideas no acontece con las cosas*. La adecuación veritativa, la conformidad en la que la verdad consiste, solo es posible precisamente porque tenemos en el intelecto algo propio de él que no se puede encontrar en las cosas mismas: *quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re:*

> Justamente igual que la verdad se encuentra en el intelecto más bien que en las cosas, así también se encuentra primariamente en un acto del entendimiento que junta y separa, más bien que un acto por medio del cual se forman las quididades de las cosas. Porque la naturaleza de la verdad consiste en una adecuación de la cosa y el intelecto. *Y nada llega a ser conforme consigo mismo, sino que la conformidad requiere distintos términos.* En consecuencia, la naturaleza de la verdad se encuentra en el entendimiento cuando el entendimiento comienza a poseer *algo propio de él mismo, que no se halla en la cosa que está fuera de la mente,* aunque se corresponda con ello, de manera que entre los dos —el entendimiento y la cosa— tiene que darse una conformidad. Al formar las quididades de las cosas, el entendimiento posee una mera semejanza cuando recibe la especie de una cosa sensible. Pero cuando el entendimiento comienza a juzgar sobre la cosa que ha aprehendido, entonces su juicio es algo propio de él mismo —algo que no se encuentra en la cosa de fuera *(quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re)*—. Y se dice que el juicio es verdadero cuando se conforma a la realidad externa. Con todo, el intelecto juzga de la cosa que ha aprehendido en el momento en que dice que algo es o no es. Este es el papel del *entendimiento que compone y divide*[7].

Nos damos así de lleno con la paradoja del realismo y el idealismo, que nos previene de cualquier planteamiento simplista y dogmático que se pueda intentar conferir a la *Teoría del conocimiento.* Tal paradoja es la siguiente: el idealismo mantiene que lo que el entendimiento produce al componer un juicio es algo real; el realismo, en cambio, sostiene que lo que el entendimiento genera al juzgar es algo irreal.

Según el realismo metafísico, la síntesis del juicio produce una composición lógica —la composición de predicación— que, según la terminología clásica, consiste en intenciones segundas *(secundae intentiones)* que son entes de razón *(entia rationis),* es decir, que se trata de articu-

[6] Cf. *STh* I, q.85, a.5.
[7] *De verit.*, q.1, a.3. Las cursivas son mías.

laciones que solo existen ante el entendimiento. Mientras que, según el idealismo formal, las síntesis que considera la lógica trascendental son reales en la medida en que producen el orden objetivo del mundo tal como lo conocemos: lo que Kant denomina *natura formaliter spectata.*

El realismo de Tomás de Aquino no es, en modo alguno, un realismo crudo, precisamente porque tal suerte de presunto realismo no puede ser mantenido como auténtico realismo: se convierte ipso facto en una especie de idealismo. Podemos comprobar esta característica del realismo tomista incluso en el nivel de la primera operación de la mente: la simple aprehensión. El objeto propio del entendimiento humano es la naturaleza de las cosas materiales, que están compuestas de materia y forma. Pues bien, lo individual de un fragmento de materia no es algo que pueda ser captado por el intelecto. El entendimiento puede captar lo que hace de Sócrates ser un hombre, pero no lo que le hace a un hombre ser Sócrates:

> En las cosas compuestas de materia y forma es necesario que se distinga la esencia o naturaleza del supuesto. Porque la esencia o naturaleza comprehende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprehende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues decir *este hombre es hombre* significa decir *humanidad,* esto es, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes propios de su individuación, no entra en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, esta blancura o esta negritud, etc. De donde se sigue que esta carne y estos huesos y otros accidentes que determinan una materia no entran en la definición de humanidad. Y, sin embargo, sí que entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico *hombre* y *humanidad,* sino que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza.
>
> Así, pues, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma, en las cuales la individuación no se da por la materia propia, esto es, por esta materia determinada, sino que se individualizan por su misma forma, es necesario que la misma forma sea su principio subsistente. De ahí que en ellas no haya diferencia entre supuesto y naturaleza[8].

Si Platón estaba equivocado (y Tomás pensó que lo estaba), entonces no hay fuera de la mente una cosa tal como la naturaleza humana en cuanto tal: hay solo la naturaleza humana de Elena, Ricardo o Enrique. Pero, como la humanidad de los individuos es la forma ínsita en la materia, no es algo que pueda, como tal, ser el objeto del pensamiento puramente intelectual. En orden a captar la naturaleza de Ricardo, Elena o Enrique, necesitamos pedir ayuda a la imaginación. Según la terminología de Tomás de Aquino, la humanidad de un individuo es «inteligible» (porque es una *forma),* pero no es *actualmente inteligible* (porque existe en la *materia).* Es decir, porque es una forma, constituye un objeto adecuado para el intelecto; mas —por existir en la materia— necesita sufrir una

[8] *STh* I, q.3, a.3. Las cursivas son mías.

transformación para llegar a ser poseída en la mente. Es el entendimiento agente el que, sobre la base de nuestra experiencia de seres humanos individuales, produce el objeto intelectual de la humanidad como tal. Este objeto es como una palabra intelectual, una palabra del corazón *(verbum cordis),* también llamada *species expressa.*

> El objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva: Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el sentido. Por eso, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva solo conocen realidades concretas [...] El entendimiento humano no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo [...]. Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales [...] . En cambio, Platón, atendiendo solo a la inmaterialidad del entendimiento humano y no al hecho de que de algún modo está unido al cuerpo, sostuvo que su objeto son las ideas separadas y que nosotros entendemos, no abstrayendo, sino, más bien, participando de las realidades abstractas [...][9].

Es preciso distinguir entre el *modus essendi* y el *modus intelligendi;* entre la manera de ser y la manera de ser entendido. Una diferenciación semejante es la que se establece entre la *res significata* y el *modus significandi.* Ambas encuentran su eco y desarrollo contemporáneo en la distinción fregeana de la *referencia (Bedeutung)* respecto al *sentido (Sinn).* Ahora bien, si la manera como una cosa está en nuestro pensamiento —cuando nosotros la pensamos—, es diferente de como existe la cosa sobre la que estamos pensando, en su propio ser, ello no implica de suyo falsedad alguna. Un ejemplo clásico es el siguiente: pensar que Julio César no tenía peso equivaldría a pensar falsamente; pero no implica falsedad el pensar en Julio César sin pensar en su peso. Una reflexión acerca de Julio César puede ser perfectamente correcta sin ir acompañada de un pensamiento acerca de su peso, por más que Julio César mismo no podría haber existido sin tener peso (el que tuviera en cada momento de su vida). Esta observación tan elemental resulta frecuentemente transgredida, no solo en vulgares discusiones cotidianas, sino en razonamientos supuestamente filosóficos.

De manera semejante, puede darse, sin ninguna distorsión ni falsedad, un pensamiento sobre la naturaleza humana que no contenga ninguna referencia a su naturaleza individual, aunque nunca se haya dado el caso de una naturaleza humana sin materia individual alguna. Y esto valdría igualmente para el carácter social, la condición sexuada, o la posición política de un ser humano. Aunque no aludir explícitamente a alguna de

[9] *STh* I, q.85, a.1.

estas características pueda ser considerado como un fallo grave en confrontaciones dialécticas de todo tipo.

2. IMAGINACIÓN E INTELECTO

Las reflexiones desarrolladas en el anterior apartado nos han remitido frecuentemente a la articulación entre el nivel intelectual y el nivel sensible del conocimiento humano. Pues bien, la clave para entender correctamente y plantear filosóficamente este ensamblaje viene dada, en gran medida, por la consideración de los sentidos internos y, muy especialmente, de la imaginación.

El papel central que la imaginación *(Einbildungskraft)* juega en la teoría kantiana del conocimiento puede vislumbrarse ya en un texto que se sitúa justo antes de la exposición de la *Tabla de las categorías:*

> La síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, rara vez somos conscientes[10].

Así pues, es la imaginación, y no directamente el entendimiento, la facultad que lleva a cabo la combinación de los fenómenos *(Erscheinungen)* en orden a constituir un objeto *(Phänomenon).* Sin embargo, el texto que acabamos de leer sugiere que nos encontramos frente a un difícil problema filosófico. Kant dice que la imaginación es una función *indispensable* del alma. En este punto concuerda con el pensamiento clásico, como veremos más adelante. Pero también dice que la imaginación es una función *ciega* «de la cual raramente somos conscientes». Y nos preguntamos: ¿cómo puede una facultad de conocimiento ser precisamente «ciega»? Encontramos una posible respuesta en la frase siguiente del texto que hemos leído:

> Reducir tal síntesis a conceptos es una función que corresponde al entendimiento. Solo a través de semejante función nos proporciona este el conocimiento en sentido propio[11].

El papel crucial de la imaginación procede de su posición intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad, entre la espontaneidad y la receptividad. Está llamada a salvar la grieta que se abre entre el objeto como algo *producido* y el objeto como algo *dado.*

Kant distingue tres niveles de síntesis:

1) La síntesis de la pluralidad de la intuición sensible, que pone necesidad *a priori* en los objetos espaciales y temporales, y que puede ser llamada *síntesis figurada (synthesis speciosa).*

2) La síntesis sensible ha de ser distinguida de la síntesis que es pensada en las categorías respecto a la pluralidad de las intuiciones en ge-

[10] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 78, B 103.
[11] Ibid.

neral, y que suele recibir el nombre *combinación del intelecto (synthesis intellectualis).*

> Ambas son trascendentales —dice Kant—, no solo por tener lugar *a priori,* sino porque, además, sirven de base a la posibilidad de otros conocimientos *a priori*[12].

3) Tras esta observación, Kant procede a mostrar que es necesaria una tercera clase de síntesis, que es intermedia entre la sensible y la intelectual: «Cuando la síntesis figurada se refiere solo a la originaria unidad sintética de la apercepción, es decir, la unidad trascendental pensada en las categorías, tiene que llamarse *síntesis trascendental de la representación,* a fin de diferenciarse de la combinación meramente intelectual. La *imaginación* es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando este no se halla presente* [...]. La imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esta facultad tiene que ser una síntesis trascendental de *la imaginación de acuerdo con las categorías.* Tal síntesis constituye una acción *(Handlung)* del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás) a los objetos de una intuición posible para nosotros [...]. En la medida en que la imaginación es espontaneidad, también la llamo a veces *imaginación productiva,* con lo cual la distingo de la *reproductiva,* cuya síntesis se halla sujeta exclusivamente a leyes empíricas [...]»[13].

La imaginación posee, por lo tanto, una naturaleza ambigua, como ambiguo es su objeto, cuyas dos dimensiones tiene que reconciliar. En efecto, el objeto científico es algo *dado* a la sensibilidad; pero, al propio tiempo, es un *producto* de la espontaneidad, como un resultado de la acción de la espontaneidad intelectual sobre la sensibilidad.

El problema es el siguiente: si la sensibilidad y el *entendimiento* son heterogéneos, ¿cómo se pueden combinar en la síntesis trascendental que suscite o genere la objetividad? La presencia de tal dificultad está sinceramente reconocida por Kant al comienzo del interesante y difícil capítulo titulado «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento». La doctrina del esquematismo es una de las más originales propuestas por Kant. Pero, al mismo tiempo, su explicación es oscura y artificial, como reconoce el propio Paton[14]. De hecho, el regiomontano se ve obligado a introducir una nueva facultad, la Facultad de Juzgar, destinada a subsumir objetos bajo reglas, y la *Crítica del Juicio* estará dedicada en buena medida al estudio de esta facultad.

Vayamos al núcleo del asunto, al comienzo del capítulo dedicado al esquematismo:

> Comparados con las intuiciones empíricas [...], los conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos y jamás pueden ha-

[12] Ibíd., B 151.
[13] Ibíd., B 151-152. Las cursivas son mías.
[14] PATON, *Kant's Theory of Experience,* o.c. II, 20s; cf. p.17-41.

> llarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, *subsumir* esta bajo tales conceptos y, consiguientemente, *aplicar* las categorías a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad, por ejemplo, pueda ser intuida por los sentidos, ni hallarse contenida en el fenómeno? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que hace necesaria una doctrina trascendental del Juicio, una doctrina que manifieste la posibilidad de cómo aplicar, en general, los *conceptos puros del entendimiento,* a fenómenos [...]. Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual,* por un lado, y *sensible,* por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*[15].

Hemos de notar que el problema no es, en rigor, el de la adaptación de los fenómenos a los conceptos, sino precisamente el opuesto. La teoría del esquematismo es la respuesta kantiana a la necesidad de sensibilización de las categorías más que a la posibilidad de intelectualización de los fenómenos. El genuino procedimiento kantiano no es el camino «hacia arriba», de los fenómenos a las categorías, precisamente porque Kant no acepta la legitimidad de la abstracción. Su típico camino es el de la vía «hacia abajo», de las categorías a los fenómenos. He aquí uno de los aspectos del famoso *giro copernicano.* Aunque el proceso de *descubrimiento* o «invención» de las condiciones necesarias de la objetividad va desde los fenómenos hasta las categorías, el proceso real de *constitución* del objeto en cuanto tal va desde las categorías a los fenómenos a través, precisamente, de los esquemas.

La acción de pensar tiene una índole que no está determinada por la sensibilidad. Es, más bien, capaz de determinar a la sensibilidad internamente con vistas a la pluralidad o *diversidad* que puede ser dada al entendimiento. Pero esta determinación tiene que ver con la *diversidad* solo en la medida en que está dada de acuerdo con una forma de la intuición, a saber, con el tiempo. Y el tiempo constituye, justamente, el elemento propio de los *esquemas.* El entendimiento puede imponer sus principios de síntesis sobre la variedad del tiempo, y al cabo sobre los fenómenos, porque la percepción de todo fenómeno requiere el sentido interno, y el tiempo es precisamente la forma *a priori* del sentido interno:

> El concepto del entendimiento contiene la unidad sintética pura de lo diverso en general. El tiempo, como condición formal de tal diversidad del sentido interno y, consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo guarda homogeneidad con la *categoría* [...] en la medida en que es *universal* y que está basada en una regla *a priori.* Y es igualmente homogénea con el *fenómeno*, en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad. Será, pues, posible aplicar la categoría a los fenómenos por medio de la determinación trascendental del tiempo

[15] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 137-138, B 176-177.

cuando tal aplicación permita, como esquema de los conceptos del entendimiento, *subsumir* los fenómenos bajo la categoría[16].

Los esquemas son los «patrones» de la aplicación de las categorías a los fenómenos. Cuando «vamos» desde las categorías hacia los fenómenos, la primera forma intuitiva con la que nos encontramos es justo el *tiempo.* Puede ayudarnos a entender esto si recordamos que, según Aristóteles, el tiempo es el *número del movimiento.* Como todo objeto físico está en movimiento (es un *ens mobile),* el tiempo es la forma más general de todo posible objeto en la naturaleza física. Fuera de la naturaleza física, no podemos *conocer* nada precisamente porque en el ámbito extraexperiencial no disponemos de esquemas; por ejemplo, a Dios o al alma no se les puede aplicar ningún esquema temporal porque, por definición, estos objetos no están sometidos al tiempo.

Clara aparece la complejidad de la entera estructura del conocimiento según el planteamiento trascendental. Kant reconoce paladinamente las dificultades que encontrará el lector de la primera *Crítica* porque él mismo las halla en la articulación de su teoría:

> En relación con los fenómenos y con la mera forma de estos, el esquematismo del entendimiento constituye *un arte oculto en lo profundo del alma.* El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto. Lo único que podemos decir es lo siguiente: la *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el *esquema* de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura *a priori*[17].

La exposición que, en concreto, hace Kant del esquema correspondiente a cada categoría es más bien trivial y excesivamente sometida a clasificaciones previas[18] (por ejemplo, el esquema de la *sustancia* es la permanencia de lo real en el tiempo). Bien advertido que las caracterizaciones de los esquemas, que inicialmente son poco más que verbales, se van haciendo más ricas y más complejas a lo largo de lo que se denomina *Analítica de los principios.* Pero se ha de reconocer, en cualquier caso, el excelente logro de haber destacado el papel central del tiempo en el conocimiento. La filosofía del siglo XX, especialmente el existencialismo, la hermenéutica y la fenomenología, prestará mucha atención a esta propuesta kantiana.

Es curioso y significativo que podamos encontrar en Tomás de Aquino una concepción similar a la teoría kantiana de las relaciones entre conceptos y sensaciones por medio de la imaginación.

Se trata de un autor que, claramente, no es representacionista. Y también rechaza la tesis de que fuera posible para nuestro intelecto captar objetos materiales por medio de un pensamiento puramente intelectual.

[16] Ibíd., A 138-139, B 177-178.
[17] Ibíd., A 141-142, B 180-181.
[18] Cf. N. KEMP SMITH, *A Commentary to Kant's...,* o.c., 334-336.

Cuando pienso en un ser humano particular, puede haber, si yo lo conozco bien, muchas descripciones que me quepa pensar para identificarlo. Pero, a menos que haga referencia a tiempos y lugares particulares, no puedo disponer de una descripción que yo pueda considerar que (al menos, en teoría) no pueda ser satisfecha por otro ser humano distinto de aquel a quien trato de mentar.

No puedo identificar a la persona a la que me refiero simplemente por describir su aspecto, sus cualidades. Solo puedo hacerlo, tal vez, señalándolo o conduciéndote a verlo, o evocando la ocasión en que los tres nos encontramos. Solo así puedo aclarar de qué persona se trata. Señalar, ver, aludir a tal tipo de recuerdo son recursos que apelan a la sensibilidad y no al pensamiento puramente intelectual.

Así pues, nosotros conocemos a los individuos y somos capaces de formar proposiciones singulares, tales como «Sócrates es hombre», gracias a que conectamos ideas intelectuales con la experiencia sensible.

Las cosas materiales están compuestas de materia y forma: la individualidad de un fragmento de materia no puede ser captada por el intelecto. El intelecto puede conocer qué hace de Sócrates un hombre, pero no lo que le hace ser precisamente Sócrates.

Una persona y su naturaleza no son, en modo alguno, lo mismo. Y es que *las cosas materiales no son plenamente lo que son.* Justo porque tienen en sí mismas un margen de indeterminación que no está definido por su propia naturaleza. No hay en este mundo identidades que, en cuanto tales, puedan ser plenamente identificables. Tanto Boecio como Tomás de Aquino dirían que no es lo mismo el *quod* y el *quo* de una persona o de un objeto cualquiera. El *quod* apunta a la totalidad de aquella realidad: a aquello que realmente es. Pero, a la hora de tratar de saber por qué es justamente aquel o aquello, tenemos que recurrir al *quo,* es decir, a eso por lo que es quien es o lo que es, que no se identifica con su entera realidad.

Por otra parte, Tomás establece frecuentemente que los *phantasmata* —objetos de la imaginación— son necesarios no solo para la adquisición de conceptos, sino también para su ejercicio. Para captar un concepto, necesitamos partir de una imagen o conjunto de imágenes sobre las que ejercer nuestra capacidad de abstracción. Adquirimos así el concepto correspondiente. Ahora bien, para volver a evocarlo es necesario retornar —de algún modo— a las imágenes de las que hemos partido. Es lo que se denomina *conversio ad phantasmata.*

En esta vida, al menos, es imposible para nosotros activar pensamiento alguno si no es teniendo en cuenta los *phantasmata.* Esto se puede entender mejor al advertir que, si el cerebro es dañado, puede impedir el pensamiento. Lo que resulta herido no es nuestro intelecto, sino nuestros sentidos externos e internos, que son imprescindibles para captar nuevos conceptos o evocar los ya ganados. Hasta el punto de que una lesión cerebral grave obstaculiza la propia reflexión personal, el conocimiento o incluso el recuerdo de la propia identidad. Porque incluso el *yo* no se actualiza de manera puramente intelectual, sino que supone e implica sensaciones, imágenes y recuerdos de carácter sensible. Lo cual se confirma también porque, en posesión de una completa salud física y mental,

necesitamos acudir a imágenes cuando tratamos de entender algo de la mejor manera posible. La atención a los *phantasmata* es necesaria para el ejercicio de cualquier pensamiento, incluso los de tipo más universal y abstracto.

Se necesita una atención especial, una peculiar reflexión *(reflexio ad phantasmata* o *conversio ad phantasmata)* si el pensamiento en cuestión concierne a individuos más que a universales. Solo la imaginación que acompaña al puro pensamiento —o un contexto sensorial determinado— puede diferenciar, por ejemplo, un pensamiento sobre Pedro de un pensamiento sobre Juan o cualquier otro ser humano.

Todo lo que hemos visto hasta ahora queda aclarado y compendiado en el siguiente texto de Tomás de Aquino: «Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a imágenes. De que esto es así tenemos un doble indicio: 1) Porque, al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estará impedido su acto por la lesión de un órgano corporal si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que se sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y otras facultades de la parte sensitiva. Por eso resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no solo cuando por primera vez adquiera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido. 2) Porque todos pueden experimentar en sí mismos que, al querer entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera lo que se proponen entender. Por eso, cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender»[19].

La manifestación más clara y universal de la interpenetración de la sensibilidad y el entendimiento nos la ofrece la fusión de pensamiento y lenguaje, tanto en la conversación entre personas como en la escritura y la lectura. Sin este entreveramiento, sería imposible la comprensión y la interpretación. Esta vinculación ha sido muy fuerte en algunos aspectos y momentos de las diversas culturas, mientras que en otras épocas y estilos se ha debilitado por el predominio de un exagerado intelectualismo.

Una aportación decisiva para la comprensión de esta tesitura la aporta el impresionante desarrollo actual de la hermenéutica. Como ya advirtió Schopenhauer, «todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje». Una experiencia común es que, en una conversación, los interlocutores son conducidos por el despliegue del lenguaje, de manera que el diálogo lleva a lo que muchas veces los que dialogan no

[19] *STh* I, q.87, a.7.

habrían querido llegar. Como dice Gadamer, «Los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que "saldrá" de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado [...] Son formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, "desvela" y deja aparecer algo que desde ese momento es»[20].

La hermenéutica nos ha enseñado que es forzada y artificial la idea de que el lenguaje es una simple mediación del pensamiento, que sería el mismo antes y después del habla y de la escritura, en las que se expresaría sin sufrir cambio alguno. No es así, lo cual se percibe especialmente en el ejercicio de la filosofía. Por de pronto, todos los que cultivan, enseñan o aprenden filosofía saben vitalmente que el lenguaje filosófico no es accidental al pensamiento que expresa y transmite. Por de pronto, es necesario reconocer que la expresión lingüística misma es ya filosofía. De otro lado, siempre es necesario reflexionar sobre el pensamiento que el discurso hablado o escrito expresa y transmite. Pero, en cualquier caso, sabemos que el lenguaje filosófico y el pensamiento que expresa ni se identifican plenamente ni están drásticamente separados. Este acercamiento a la realidad del ejercicio filosófico nos permite «comprender que lo que alguien dice es [...] ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en lugar del otro y reproducir sus vivencias»[21]. Ello permite algo sumamente paradójico, a saber, que «son las situaciones en las que se altera o dificulta el ponerse de acuerdo las que con más facilidad permiten hacer conscientes las condiciones bajo las cuales se realiza cualquier consenso»[22].

Entre un texto y quien lo lee se produce una especie de «fusión de horizontes». Y es que comprender e interpretar quizá sean lo mismo. Como dice Gadamer, «el lenguaje es el medio universal por el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación»[23]. La lectura de un texto es la superación de un extrañamiento: la más alta tarea de la comprensión. «La lectura comprensiva no es repetición de algo pasado, sino participación del sentido presente»[24].

El *giro hermenéutico* está constituyendo actualmente la renovación más importante de la filosofía de tradición europea. Sin entrar ahora en la cuestión, cabe señalar que representa un fuerte impulso para los planteamientos realistas al mismo tiempo que modera la tendencia hacia sesgos cercanos a un cierto dogmatismo gnoseológico en los enfoques de signo más tradicional.

[20] H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, o.c., 461.

[21] Ibíd.

[22] Ibíd., 462.

[23] Ibíd., 467.

[24] Ibíd., 471.

3. OBJETIVACIÓN CONTRA TRASCENDENCIA

El período del pensamiento europeo comprendido entre Descartes y Kant estuvo abocado a una fundamental aporía derivada de las dificultades que plantea la relación entre sensibilidad y entendimiento. Como señaló Etienne Gilson[25], entendimiento y sensibilidad constituyen una de esas parejas de términos antitéticos que el propio racionalismo cartesiano hizo irreconciliables. Por ello, el esfuerzo de racionalistas y empiristas se dirige a superar esa antinomia, por el procedimiento de disminuir la distancia entre las dos facultades, cuestionando la heterogeneidad de sus respectivos objetos formales.

Para los racionalistas —Descartes y Leibniz sobre todo— solo existe entre la sensibilidad y el entendimiento una diferencia de origen: mientras que el pensamiento es innato, la sensación surge de una alteración somática; pero ambos son representaciones espirituales inherentes a la sustancia del alma. Para los empiristas, por el contrario, la única distinción estriba en que la sensación ofrece un objeto elemental, mientras que el concepto presenta una agrupación estable de objetos elementales.

Kant reprochará a Leibniz el haber *intelectualizado los fenómenos* y a Locke haber *sensualizado los conceptos* del entendimiento. Por su parte, él se pronunciará decididamente por la armonización de ambas facultades, manteniendo la irreductible heterogeneidad de sus respectivos objetos. Sin embargo, no consigue superar la antinomia histórica entre empirismo y racionalismo, con la que Kant se encuentra, y su propio conflicto sistemático interno entre realismo empírico e idealismo trascendental[26].

> La sensibilidad y el entendimiento —dirá Kant— *deben* tener una fuente común: el espíritu humano. Porque, en rigor, hay un único sujeto: «Yo, como ser pensante, soy conmigo mismo, como ser sensitivo, uno y el mismo sujeto»[27]. Ninguna de estas facultades puede realizar su función propia si no es cooperando con la otra.

Kant rechaza, de entrada, todos los modos subjetivistas de plantear el problema del conocimiento, que se encuentran en Berkeley, Locke y Hume, no menos que en Descartes y Leibniz. Los considera como ilegítimos e inadecuados para fundar el conocimiento científico. Sostiene que los llamados *estados subjetivos* —sensaciones, percepciones, deseos— son, en cierta manera y más radicalmente, objetivos, en cuanto que pueden constituir objetos de nuestra conciencia. Forman parte ellos mismos del orden natural que la conciencia revela: componen el *yo empírico* que es una existencia objetiva integralmente conectada con su contexto material. Así pues, para Kant, lo subjetivo empírico no se opone a lo objetivo, sino que constituye una «sub-especie» de él[28]. Pero su aportación decisiva

[25] E. Gilson, *El realismo metódico,* o.c., 59. Cf. J. Maréchal, *El punto de partida de la Metafísica,* o.c.; cf. vol. IV, 220s..

[26] Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 271, B 237.

[27] «Ich als denkendes Wesen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwsen, ein und dasselbe Subject» (I. Kant, *Anthropologie,* VII, 142).

[28] Cf. N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's...,* o.c., XLVI.

estriba en haber «descubierto» un nuevo tipo de subjetividad —la subjetividad trascendental— fundante de la objetividad y superadora de la subjetividad empírica.

La representación sensible no es de suyo reflexiva. La *reflexión trascendental* se realiza cabalmente en el nivel del entendimiento; lo sensible es solo el momento de arranque —el imprescindible punto de referencia empírico— del dinamismo reflexivo. La sensibilidad se limita a ser ostensiva del contenido o materia de su objeto sin referirlo a la realidad objetiva ni a la específica y propia realidad de la sensibilidad misma. Como indica Sofía Vanni Rovighi, «si bien Kant llama intuición al conocimiento sensible, este es, sin embargo, según él, todo lo contrario. Intuición, en efecto, es presencia, manifestación del otro al sujeto cognoscente, y, por parte del sujeto, un *fieri aliud in quantum aliud,* un modo de ser intencionalmente otro, mientras que, según Kant, el conocimiento es una modificación subjetiva, un modo de ser de sí mismo. De aquí la necesidad de otro tipo de conocimiento, no para conocer mejor o diversamente, sino precisamente para objetivar. Permanece firme en Kant este axioma de la gnoseología racionalista: el entendimiento es lo que objetiva. Nada común, por consiguiente, puede haber entre el conocimiento sensible y el intelectual, que son absolutamente heterogéneos»[29]. Por tanto, podemos decir —siguiendo a De Coninck— que, para Kant, un conocimiento no es plenamente digno de este nombre si no es estrictamente objetivo, es decir, universalmente válido: válido siempre y en todo lugar, tanto para un mismo sujeto de conocimiento como para los demás. Por consiguiente, no puede ser ambiguo ni indeterminado, ni cambiar según las disposiciones subjetivas variables en un mismo cognoscente, o de un cognoscente a otro; menos aún puede ser arbitrario: por el contrario, debe ser necesariamente tal como es[30].

La unidad de la multiplicidad empírica no se realiza simplemente porque las variadas determinaciones sensibles se den en el mismo sujeto. Y es que las representaciones sensibles, que preceden a las del entendimiento, se presentan de suyo *en masa*[31]. Vahinger habla de la «aristocracia de la razón y del populacho de la sensibilidad»[32]. La sensibilidad, abandonada a sí misma, no piensa. Pero esto no debe suponer una minusvaloración del conocimiento sensible porque, sin la sensibilidad, el entendimiento no tendría ninguna materia. La sensibilidad proporciona al entendimiento una rica materia sin la cual los conceptos quedarían reducidos a una pobre abstracción.

[29] S. Vanni Rovighi, *Introducción al estudio de Kant,* o.c., 101. Sobre la concepción tomista de la intuición humana, cf. J. García López, *El valor de la verdad y otros estudios,* o.c., 65-166.

[30] A. de Coninck, *L'Analytique Transcendantale de Kant,* o.c., 146. «Kant utiliza la palabra "objetivo" para indicar que el conocimiento científico ha de ser *justificable,* independientemente de los caprichos de nadie: una justificación es "objetiva" sin en principio puede ser contrastada y comprendida por cualquier persona» (K. Popper, *La lógica de la investigación científica,* o.c., 43).

[31] «Die Sinnlichen Vorstellungen kommen freilich denen des Verstandes zuvor und stellen sich in Masse dar» (I. Kant, *Anthropologie,* VII, 144).

[32] Cf. H. Vahinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* o.c., 97.

Si pretendemos conocer un mundo físico de sustancias en interacción, debemos acudir a la potencia activa de la mente, que reduce a la unidad y da valor objetivo de realidad a la multiplicidad que los sentidos ofrecen[33]. Los fenómenos de la experiencia —afirma Kant— deben alcanzar una unidad sintética que los eleve al plano de la objetividad. Han de sintetizarse según conceptos sin los cuales la experiencia no sería conocimiento, sino una rapsodia de sensaciones incapaces de juntarse en una contextura, según las reglas propias de la conciencia. El fundamento del conocimiento de la naturaleza debe buscarse, pues, en los principios de su forma *a priori:* en las reglas universales de la unidad; en las condiciones necesarias de la objetividad de la síntesis de los fenómenos[34].

Esta objetivación unificadora solo puede advenir a los fenómenos sensibles por la acción del entendimiento, que *informa* nuestras intuiciones sensibles según los modos intelectuales *a priori* a través de los cuales se piensan necesariamente las cosas, es decir, por las *categorías.* Y así como la sensibilidad se caracteriza por ser pura *receptividad,* el entendimiento es la facultad de producir en nosotros mismos representaciones: la *espontaneidad* del conocimiento. El entendimiento no puede intuir nada y los sentidos no pueden pensar nada. *Las intuiciones sin los conceptos son ciegas: los conceptos sin las intuiciones son vacíos*[35]. No hay tal cosa como una intuición intelectual.

La actividad del entendimiento culmina en la *Apercepción trascendental* del «yo pienso» *(Ich denke).* La *Apercepción* es la función intelectual por la que se refieren a la conciencia del *Ich denke* todas las percepciones. Es el principio de unidad sintética que condiciona toda otra síntesis, esto es, todo otro conocimiento; porque todo auténtico conocimiento es, según Kant, una *síntesis* de datos sensibles construida por los conceptos. Teniendo en cuenta que el «yo» del que se trata es un *yo trascendental,* no individual ni social, he de llegar a conclusión de que todas *mis representaciones* tienen que estar bajo la condición por la cual tan solo puedo yo conocerlas, en la identidad de mí mismo, como *mis* representaciones y, por tanto, comprenderlas bajo la expresión general «yo pienso», como enlazadas sintéticamente en una apercepción[36]. La función más propia del entendimiento consiste —según el criticismo kantiano— en la realización de una síntesis unificante y objetivante de los fenómenos en torno al yo.

Pero los anhelos de unidad de la mente humana no se colman con este momento de la reflexión trascendental. Nuestro espíritu, según Kant, no se satisface con las proposiciones científicas que enuncian el orden legal de los objetos en cuanto tales, porque la aplicación de las categorías a los fenómenos empíricos no alcanza nunca una situación estable y perfecta, ya que se han de aplicar de manera incesante a una serie ininterrumpida, condicionada temporalmente.

[33] Cf. H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience,* o.c., 62.

[34] Cf. *Crítica de la razón pura,* A 156-157, B 195-196.

[35] «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind» *(Crítica de la razón pura,* A 51, B 75).

[36] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* B 138. Cf. A. DE MURALT, *La conscience transcendantale dans le criticisme Kantien (Essai sur l'unité d'Aperception),* o.c.

Las exigencias de unidad cognoscitiva aspiran a una meta definitiva, a un fundamento último de unidad. Esta meta no puede proporcionarla el entendimiento *(Verstand),* sino que tiene que encontrarse en los conceptos de la razón *(Vernunft).* Estos conceptos de la razón pura no se limitan a la experiencia, porque se refieren a un saber del cual todo conocimiento empírico es solo una parte y, aunque ninguna experiencia real alcanza nunca plenamente esa totalidad, siempre pertenece a ella[37].

Estos conceptos de la razón son denominados por Kant *ideas*[38]. Todo el conocimiento humano comienza por intuiciones, pasa de ellas a conceptos y termina en ideas. Vuelve Kant a utilizar el ilustre término platónico —*idea*—, introducido por él definitivamente en el vocabulario filosófico europeo, aunque algunos de sus predecesores inmediatos le habían conferido un sentido completamente alejado del que en su origen tuvo (basta con pensar en el empirismo inglés). El filósofo de Königsberg, por el contrario, pretende volver de algún modo al originario sentido platónico de ese tecnicismo, e incluso intenta —aproximándose en alguna medida a la hermenéutica contemporánea— entender mejor a Kant de lo que él se entendía a sí mismo[39]. Se puede observar —como hace Kroner[40]— que la filosofía trascendental representa una renovación del idealismo platónico en el pensamiento alemán. Aunque, en último término, no autorizará dar un valor trascendente a las ideas —al menos en su uso teórico—, sino que las anclará en la interioridad del sujeto trascendental. Ya en la *Introducción* a la primera edición de la *Crítica,* reprochaba Kant a Platón el que, *como paloma ligera que volara en el vacío, hubiera abandonado el mundo* sensible porque este pone al entendimiento estrechas limitaciones, y se hubiera aventurado más allá, en el espacio vacío del entendimiento puro, llevado por las alas de las ideas[41].

La idea es una *totalidad.* La razón se refiere solamente al uso del entendimiento, pero no en cuanto a que este contiene el fundamento de la experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones no es concepto utilizable en una experiencia porque ninguna experiencia es absoluta), sino para prescribirle la dirección hacia cierta unidad de la cual el entendimiento no tiene concepto alguno y que tiende a reunir en un *todo absoluto* todos los actos del entendimiento respecto de todo objeto.

Hay que distinguir entre el uso incorrecto *(trascendente)* que de las ideas hace la *filosofía dogmática,* y el uso correcto *(inmanente)* de la *filosofía trascendental.*

Ni siquiera en su uso correcto, inmanente y subjetivo, se ha de pretender que las ideas de la razón hagan referencia directa a los objetos de la experiencia. Si cupiera hablar en Kant de una *intencionalidad* del entendimiento —que realmente no encuentra acomodo en el criticismo, por motivos que ya conocemos—, sería preciso advertir que en la razón solamen-

[37] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 310-311, B 367.
[38] Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendentale Dialektik (Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen).*
[39] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 314, B 370.
[40] R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* (Mohr, Tubinga 1961) 35.
[41] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* B 8-9.

te se da una intencionalidad «en segunda instancia», con una referencia inmediata, no a los fenómenos, sino a los conceptos del entendimiento. Las ideas no tienen un uso *constitutivo* —constructivo— con respecto al mundo real porque no cabe darles, según la doctrina del *esquematismo trascendental,* un modelo de la sensibilidad interna que permita remitirlos a un fenómeno concreto. En su uso inmanente —el único admisible— la idea es un *focus imaginarius,* o sea, un punto del cual no parten realmente los conceptos del entendimiento, puesto que se halla totalmente fuera de los límites de la existencia posible. La idea no funda ningún conocimiento de objetos, ni ningún objeto. No tiene ninguna validez objetiva, sino solamente subjetiva. Las ideas son conceptos heurísticos *(ficciones heurísticas)* y no ostensivos[42].

4. DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL Y PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

Reflexionemos por un momento en que, a pesar de su apariencia pacífica e inocente, que ha llevado hasta denominarla «ingenuidad institucionalizada», la filosofía trae siempre consigo el escándalo. El auténtico *escándalo de la filosofía* no consiste, como pensó Kant, en que todavía no se haya dado una demostración concluyente de la existencia del mundo exterior. Ni siquiera estriba, como Heidegger objeta, en que se sigan intentando tal tipo de pruebas. El verdadero *escándalo de la filosofía* es el que Descartes denuncia al comprobar que, «a pesar de haber sido cultivada por los ingenios más destacados que han existido desde hace siglos [...], no existe cuestión alguna sobre la que aún no se discuta y, en consecuencia, que no sea dudosa»[43].

Tan temprano es el escándalo que ya a los sofistas de la antigua Grecia se les ocurrió convertir el problema de la disparidad de opiniones en una solución. Realidad y apariencia son lo mismo —concluyeron—. De suerte que cuando —según la epopeya homérica— Héctor yace con la razón alterada por efecto de un golpe, sus sinrazones no son menos plausibles que las razones que expone cuando está en pleno juicio. Porque, si al Héctor conmocionado la realidad se le *aparece* de una determinada manera, para él la realidad *es* precisamente de ese modo. Mi más ni menos que —según los sofistas— la realidad *es* tal y como *aparece* a cada uno de los filósofos. Sin embargo, y a efectos del mencionado escándalo, el remedio de los sofistas puede ser considerado como una agudización de la enfermedad. Tal es el juicio de Aristóteles que —quizá por primera vez en la historia, aunque desde luego no por última— estima que la situación de la filosofía es *gravísima,* «porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible —y estos son los que más la buscan y la aman— tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la ver-

[42] *Crítica de la razón pura,* A 671, B 699; A 773, B 801; *Prolegomena,* IV, 359.
[43] R. DESCARTES, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría,* o.c., 8.

dad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente buscar la verdad sería perseguir volátiles»[44].

Si hasta el día de hoy no se puede decir que la situación haya variado sustancialmente, será porque a la filosofía —y a las personas mismas que la cultivan— la persiguen sin cesar sus propias ensoñaciones, sin que sean capaces de distinguir siempre y con absoluta seguridad las diferencias existentes entre representación y realidad. De manera que —cual Héctor siempre herido— el problema radical del ser humano que se pone a pensar no es sino la cuestión de la diferenciación entre sueño y vigilia. Tal perplejidad es menos trivial de lo que a primera vista parece. Como el Segismundo de Calderón[45], todo hombre habría podido exclamar en algún momento de su vida:

> porque si ha sido soñado
> lo que vi palpable y cierto
> lo que veo será incierto.

¿Quién me puede asegurar, entonces, que lo que habitualmente experimento no es en sí mismo un sueño del que nunca se acaba de despertar? ¿No es acaso la realidad vivida en gran parte imaginada, fingida y, al cabo, soñada? ¿No es cierto que en nuestro presunto conocimiento de la realidad se proyectan decisivamente nuestros recuerdos, nuestras previas experiencias, nuestros anteriores sueños y, lo que es peor, nuestros prejuicios y preferencias? Aun en el caso de que presumamos conocer la realidad que nos circunda, ¿qué nos asegura que sea precisamente *esta* la verdadera realidad?

Como ha visto lúcidamente Fernando Inciarte, el enigma del *sueño de la razón* cruza la entera historia de nuestra cultura. La poética se ha visto tentada de adscribir a las ensoñaciones un carácter sagrado y de pensar que en ellas pueden acontecer «revelaciones» que desvelen la realidad verdadera, cubierta en la vigilia por velos impenetrables. La filosofía, en cambio, siempre ha aspirado a un *despertar de la razón* que disipe definitivamente las oscuridades del sueño. Pero aquí le acecha el riesgo decisivo, el auténtico *sueño de la razón,* que consistiría precisamente en tomar sus propias construcciones racionales por la verdadera realidad, de manera que entonces ni siquiera se intente despertar.

Hoy sabemos que no hay ensoñación más radical que el intento de racionalizar por completo el mundo que nos rodea y a nosotros mismos. Expresado de manera paradójica: el peor sueño de la razón es el que ella misma introduce en la realidad al intentar disipar todas nuestras ficciones, todas las irrealidades sin las cuales sería imposible dar un solo paso en la comprensión del ser de las cosas.

Podría parecer que —en línea con Descartes— consideráramos que la única certeza indubitable sería la posición inmediata de algo frente a la conciencia. Pero eso implicaría que estamos ante el triunfo del representacionismo. Ahora bien, el carácter indudable de lo que se da inme-

[44] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 5, 1009 b 32-39.

[45] P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño,* Jornada II, Escena XVIII, 115-117.

diatamente ante la conciencia se refiere a la realidad del propio darse, pero no necesariamente en la que se da en la correspondiente afección. Porque la posibilidad de error surge inmediatamente cuando se pretende atribuir algo a «aquello —dice Aristóteles en la *Metafísica*— de lo que es accidente la afección»[46]

El problema del sueño racional ostenta en la historia de la filosofía una marca de origen que —según hemos visto— es inequívocamente platónica y un resello posterior, nada casual, de signo cartesiano. Y, sin embargo, quizá ningún pensador ha dedicado a esta aporía una atención más seria que la que Kant le consagró. La *Crítica de la razón pura* presenta a su lector atento un hilo conductor problemático que no es otro que la cuestión apremiante del sueño de la razón. Y más sorprendente aún resulta comprobar que la estrategia kantiana para superar tal aporía había sido anticipada, en sus grandes líneas conceptuales, por la *Metafísica* de Aristóteles. Desde el momento en que se pretende superar la inmediatez del dato de conciencia y acceder a aquello que se da en algún aspecto de la correspondiente ensoñación, incurrimos en el riesgo de que semejante atribución sea falsa. Y la duda que surge de esta tesitura —con todas sus variantes— no se puede disolver desde un planteamiento declaradamente representacionista, según el cual lo que se conoce no son propiamente aspectos de la realidad sino supuestas representaciones de ella[47].

El planteamiento gnoseológico kantiano aumenta decisivamente la complejidad de la argumentación y supera el mero representacionismo, en su intento de superar el *Skandal der Philosophie,* consistente —según él— en que todavía no se haya dado una demostración de la existencia del mundo exterior. En concreto, la *Deducción trascendental* de las categorías ha sido considerada por los mejores comentaristas como el núcleo teórico y el nervio argumentativo de la *Crítica de la razón pura.* En este largo y complejo segmento de su obra, Kant ha identificado y conferido título a un tipo de argumentación que se encuentra presente en toda ontología. Constituye la básica y peculiar defensa de la legitimidad de la configuración inteligible de la realidad[48].

Toda «Deducción trascendental» trata de demostrar que la propia naturaleza de nuestra mente demanda que sus objetos tengan identidades ontológica diferenciables entre sí y diferentes del propio sujeto. Los sucesivos estados mentales no pueden reducirse a meros eventos subjetivos, en los cuales el ser y el pensar, el objeto y el sujeto queden entreverados en una confusa mezcla. La identidad del sujeto implica la identidad de sus respectivos objetos. Mi propia identidad como ser pensante no se disuelve durante el presunto proceso de los acontecimientos psíquicos. En todo momento de la indagación ontológica, los enunciados «Estoy pensando cosas reales» o «Yo pienso el ser». tienen que ser posibles y estar legitimados. Pensar —en principio— significa pensar unidades objetivas, unidades con sentido, unidades estables y fiables.

[46] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 1010 b 19-21.

[47] A., LLANO, «El sueño y las ensoñaciones», en J. M. TORRALBA (ed.), *Mundos de papel. Las difusas fronteras entre ficción y filosofía* (Biblioteca Nueva, Madrid 2014) 15ss.

[48] Cf. R. HOWELL, *Kant's Transcendental Deduction,* o.c.

El propio Kant nos ofrece una descripción general de esta argumentación al comienzo de «Los principios de una deducción trascendental en general»[49]:

> Al hablar de derechos y pretensiones, los juristas distinguen en un asunto legal la cuestión de derecho *(quid juris)* de la cuestión de hecho *(quid facti)*. De ambas exigen una demostración y llaman a la primera —la que expone el derecho o la pretensión legal— *Deducción*. Nosotros nos servimos de multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie y nos sentimos, incluso prescindiendo de toda deducción, autorizados por el hecho de disponer siempre de la experiencia para demostrar su realidad objetiva. Pero hay también conceptos usurpados, como, por ejemplo, *felicidad destino*, que, a pesar de circular tolerados por casi todo el mundo, a veces caen bajo las exigencias de la cuestión *quid juris*. Entonces se produce una gran perplejidad ante la deducción de tales conceptos, ya que no se puede introducir ninguna justificación clara, ni desde la experiencia ni desde la razón, para poner de manifiesto la legitimidad de su empleo. Bajo los muchos conceptos que contiene la complicadísima trama del conocimiento humano hay algunos que se destinan al uso puro *a priori* (con entera independencia de toda experiencia). El derecho de estos últimos necesita siempre una deducción, ya que no bastan para legitimar semejante uso las pruebas extraídas de la experiencia y, sin embargo, hace falta conocer cómo se refieren esos conceptos a unos objetos que no han tomado de la experiencia. La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos la llamo, pues, *Deducción trascendental* de los mismos y la distingo de la deducción *empírica*[50].

Podemos ya apreciar que el sentido de la *Deducción* trascendental kantiana es el siguiente: se trata del intento de justificar una demanda, la pretensión de que a través de conceptos puros del entendimiento o categorías somos capaces de alcanzar un conocimiento objetivo de la realidad.

La exigencia kantiana de encontrar reflexivamente elementos *a priori* que constituyan la condición de posibilidad para discernir las representaciones meramente aparentes de las auténticas y objetivas aparece ya en la *Estética trascendental*. Porque, sin las estructuras *a priori* de la sensibilidad externa e interna, sin esa formalización espacio-temporal, captaríamos una rapsodia de impresiones sensibles entre las que no habría relaciones de distancia ni de sucesión: algo así como las dispersas vivencias de un sueño. Tal es el empeño de la *Deducción trascendental del espacio y el tiempo*.

Lo curioso del caso es que tal *Deducción* demuestra precisamente la idealidad de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Lo cual en modo alguno implica, según Kant, que los fenómenos se identifiquen con las meras apariencias. Justo al contrario: tal identificación —o, mejor, confusión— es lo que acontecería si el espacio y el tiempo se tomaran como características reales de las cosas mismas. Porque entonces nunca podría-

[49] I. KANT, *Crítica de la razón pura*, parágrafo 13.
[50] Ibíd., A 84-85, B 116-117.

mos saber si lo que presuntamente conocemos es real o una simple representación subjetiva.

Para Kant, el idealismo trascendental no solo es compatible con el realismo empírico, sino que constituye su única garantía. Yo no tengo ninguna duda de que esta mesa es un objeto externo, real y efectivo precisamente porque así se me da en el espacio y en el tiempo. Y puedo establecer una secuencia espacial y temporal desde que salí de casa, caminé hasta la Universidad, crucé la puerta de la biblioteca y me senté ante el ordenador. Pero, si pretendiera que el espacio y el tiempo son realidades ontológicas, entonces los objetos espaciales y temporales que supuestamente conozco quedarían sometidos a la insalvable duda de si no serán más bien representaciones arbitrarias, idealidades empíricas o, lo que resulta equivalente, meras ensoñaciones.

Pero con este movimiento la reflexión trascendental kantiana apenas ha dado sus primeros giros. El fenómeno solo es «el objeto indeterminado de una intuición empírica»[51]. Para Kant, un objeto indeterminado no es, desde luego, un objeto cabal: algo le falta para ser precisamente objeto. Lo que le falta es justamente ser *algo;* lo que le falta es su determinación como real: el ser conocido como un determinado objeto de una determinada índole real, como algo unitario, idéntico a sí mismo, inteligible, verdadero.

Ciertamente, hay un autoconciencia empírica: la referencia de todas las intuiciones sensible al yo empírico por medio del sentido interno. Sin embargo, la *apercepción empírica* solo legitima a los objetos como *dados,* pero no como *pensados.*

Para salir de la perplejidad, es preciso superar el plano gnoseológico de la relatividad sensible y sentar pie en el suelo firme de las configuraciones ontológicas, que solo pueden ser aportadas por la actividad sintética del entendimiento[52]. Las categorías son los patrones fundamentales de las acciones por las que el entendimiento sintetiza la diversidad fenoménica constituyéndolas en unidades objetivas.

Pero es necesario legitimar tal pretensión. He de fundamentar el derecho que me asiste al aspirar a un conocimiento de la realidad dada —es decir, de lo *a posteriori*— por medio de unas funciones espontáneas estrictamente *a priori.* ¿Cómo puedo estar seguro de que tal construcción *a priori* de lo *a posteriori* no es arbitraria ni ilusoria?

La necesaria referencia trascendental tiene que ser una *acción* de la espontaneidad: la acción expresada por la fórmula *yo pienso.* ¿Qué es este *yo pienso* trascendental? Se trata de una acción pura que acompaña a todas mis representaciones. Esta *acción trascendental* «yo pienso» es la acción original y primordial, diferente de toda categoría»[53]. Por contraste con las categorías, la acción «yo pienso» no es directamente un patrón de objetividad, sino la última y definitiva condición de toda posible objetividad. Parece que Kant ha descubierto de algún modo una *acción inma-*

[51] Ibíd., A 20, B 34.
[52] Ibíd., A 77, B 103.
[53] Ibíd., B 154.

nente, la acción inmanente de conocer, que es acto *(nóesis)* y no forma *(nóema),* que es conocimiento, pero que tal vez no tendría necesidad de ser representación. Pero esta incursión implícita en el campo de la acción inmanente no resulta lograda. Ya que, según Kant, la acción «yo pienso» también es una representación en sí misma: «El *Yo pienso* es una representación que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia»[54].

Ahora bien, tal posición presenta un problema evidente. Si el «yo pienso» también es una representación, esta misma representación habría de estar sometida a la regla general de que el «yo pienso» tiene que acompañar a toda representación.

Claramente, se nos abre aquí una vía de proceso al infinito. Kant es bien consciente de este riesgo y, por ello, añade: «La representación "yo pienso" no puede estar, ella misma, acompañada por ninguna otra representación»[55]. Al esquivar el riesgo de un proceso al infinito, Kant parece caer en el peligro alternativo de una petición de principio. Toda la *Deducción trascendental* parece acechada por estas dos amenazas, que son como la Escila y la Caribdis del pensamiento filosófico: el *processus in infinitum* y la *petitio principii.*

En todo caso, esta unidad de la apercepción trascendental no es solo una unidad analítica, sino también —y sobre todo— una unidad sintética. Este punto es crucial en la *Deducción trascendental de las categorías:* la relación de todos los objetos posibles a la unidad de la apercepción no es solo la referencia de todo objeto al yo que acompaña a su representación (a la representación del objeto correspondiente). Tal unidad es solo una *unidad analítica.* Yo puedo analizar la conciencia cognitiva de todo objeto advirtiendo que el «Yo pienso» siempre comparece (de manera explícita o, al menos, implícita). La *unidad analítica de la apercepción* es, por así decirlo, una unidad tautológica: «Yo soy yo mismo». Pero esta no es la unidad relevante para la *Deducción;* este tipo de unidad ya estaba presente en toda explicación empirista o racionalista del conocimiento.

La *Deducción trascendental* está basada en la idea de una *unidad sintética de la apercepción.* Así entendido, el «yo pienso» es el fundamento de la objetividad en la medida en que él mismo es el último principio —el principio definitivamente fundante— de todo objeto sin ser él mismo un objeto. La identidad del «yo pienso» es la garantía de la unidad de todo objeto en cuanto tal. Ahora bien, en orden a mantener su identidad, el «yo pienso» tiene que ser distinto de las representaciones referidas a él. Y él es diferente de todas las representaciones precisamente porque el «yo pienso» combina las representaciones formando o construyendo objetos a través de las funciones de síntesis que son las categorías. La necesidad y legitimidad de las categorías se establecerá en la medida en que el «yo pienso» combina las representaciones precisamente según las categorías. Sin las categorías, la relación entre los objetos y su sujeto último, a saber, el «yo pienso», sería imposible. «De lo contrario —argumenta Kant—

[54] Ibíd., B 132.
[55] Ibíd., B 133.

tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones —de las que fuera consciente— poseyera»[56].

Sin las categorías, el «yo pienso» perdería su propia unidad. Y sin la unidad de la apercepción, toda objetividad sería imposible. Las categorías garantizan, a la vez, la actividad combinatoria del sujeto trascendental y su necesaria unidad, que excluye la identidad del sujeto trascendental con los objetos.

El sumario o resumen de este tipo de argumentación se expone en el parágrafo 20 de la *Deducción:*

> Lo diverso dado en una intuición sensible se halla necesariamente sujeto a la originaria unidad sintética de la apercepción, ya que solo tal unidad hace posible la de la intuición. Pero el acto del entendimiento que unifica la diversidad de las representaciones (sean intuiciones o conceptos) bajo la apercepción es la función lógica de los juicios. En la medida en que viene dada en una única intuición empírica, toda diversidad se halla, pues, *determinada* con respecto a una de las funciones lógicas del juicio, función a través de la cual la diversidad es llevada a la conciencia. Ahora bien, en la medida en que la diversidad de una intuición dada viene determinada en relación con las categorías, estas no son otra cosa que esas mismas funciones del juicio. Lo diverso de una intuición dada también se halla, pues, necesariamente sujeto a las categorías[57].

El antecedente clásico de la *Deducción trascendental* se puede encontrar en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles[58]. La defensa del principio de no contradicción desarrollada en el libro *gamma* implica la quiebra de la confusión entre representación y realidad y, por tanto, la defensa de la realidad y objetividad de la esencia de cada cosa. Cada ente —mantiene Aristóteles— no es lo mismo que los demás entes. Hay diferencias reales entre diferentes cosas. De lo contrario, todo sería uno y lo mismo, con lo que resultaría imposible pensar y hablar.

Como muestra más significativa de este tipo de argumentación en la filosofía del siglo xx, se podría señalar el *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein[59] y el artículo titulado «El pensamiento» («Der Gedanke») del último Frege[60]. Como es lógico, cada una de estas u otras «deducciones trascendentales» presenta diferentes puntos de partida y diversos significados dentro del marco general de cualquier posible ontología.

En toda deducción trascendental se intenta demostrar —de maneras tan diferentes como en las versiones evocadas— que la propia naturaleza de nuestra mente exige que sus objetos sean identidades ontológicas diversificadas entre sí y distintas de la subjetividad pensante que las asi-

[56] Ibíd., B 134.
[57] Ibíd., B 143.
[58] Obviamente, no se trata aquí del clásico tema de los trascendentales (verdad, bien, belleza, unidad), aunque el cambio de significado de la palabra «trascendental» desde la época medieval tardía hasta la modernidad kantiana es muy significativo (no me ocuparé de esta cuestión aquí). Cf. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (CA. 1225) to Francisco Suárez,* o.c.
[59] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, o.c.
[60] G. Frege, «El pensamiento», o.c.

mila al conocerlas. Si la realidad no poseyera configuraciones básicas y estables, sería imposible pensar. No cabe admitir seriamente que el curso de las vivencias psíquicas se agote en el mero proceso temporal de unos fenómenos subjetivos donde el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto, que de algún modo se unen en el acto de conocimiento, quedaran entreverados en una emulsión indiscernible. La identidad de los objetos coimplica la identidad del sujeto. Mi propia identidad como ser pensante no queda disuelta en el curso de los acontecimientos empíricos precisamente porque yo tengo que pensar lo real como un conjunto unitario de identidades objetivas plenas de sentido, determinadas y, por tanto, fiables[61].

De una manera más intuitiva podríamos decir que toda deducción trascendental trata de la distinción entre el sueño de la razón y la vigilia racional. La característica principal del sueño es la siguiente: al soñar no hay distinción precisa entre el sujeto y el objeto, ni tampoco entre los diferentes objetos, cuyos perfiles se difuminan y cuyas identidades se debilitan y entreveran. ¿Cómo podemos estar seguros de que este mundo no es una especie de escenario en que las cosas no son más que representaciones ilusorias? Tal vez nuestra situación no es mejor que la de los prisioneros al inicio de la alegoría de la caverna.

Como ha mostrado Dieter Henrich en su notable libro *Identität un Objektivität*[62], lo más peculiar y profundo de la compleja argumentación kantiana solo se muestra en la redacción de la *Deducción trascendental* que aparece en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Es allí donde el proceder característico de la filosofía trascendental —es decir, la retro-flexión, el paso atrás del pensamiento reflexionante— alcanza el firme foco desde el que se pretende fundamentar la objetividad del objeto. Tal fundamento no es otro que la subjetividad trascendental misma, la unidad del *yo pienso*. El sentido de la *Deducción* es el de un intento de justificar y legitimar una demanda: la pretensión de que, a través de los conceptos puros del entendimiento o categorías, somos capaces de alcanzar un conocimiento objetivo de la realidad.

Parece claro que la necesidad de tal legitimación es más perentoria en el caso de una ontología idealista que en el caso de una ontología realista. En esta última, se parte de la certeza de que las cosas son inteligibles en sí mismas y de que el entendimiento está teleológicamente orientado hacia la verdad; mientras que en la ontología idealista Kant ha establecido que

[61] «El nervio del razonamiento consiste fundamentalmente en que no se puede pensar si no se piensa algo determinado. Es decir, lo que se piensa tiene que estar circunscrito por una categoría que distinga esa índole de otras índoles, del propio sujeto y de la realidad misma. Se trata de demostrar como imprescindible la capacidad de distinción de una cosa cognoscible respecto a las demás cosas cognoscibles, y respecto al propio cognoscente [...]. La deducción trascendental muestra cómo tal capacidad tiene que ser operativa. La propia deducción presenta un carácter activo. No es que argumentemos del siguiente modo: el cognoscente está constituido así y, por lo tanto, opera así. Porque en el conocimiento no cabe el innatismo, ya que entonces, según dice Kant [...], dependeríamos de la forma en que está constituido el sujeto, y por lo tanto caeríamos en una suerte de relativismo. Si nuestra manera de pensar es una expresión del modo como está estructurado el sujeto, entonces no podemos distinguir entre ilusión y realidad» (A. LLANO, *Caminos de la filosofía*, o.c., 200).

[62] D. HENRICH, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, o.c.

los únicos objetos dados son representaciones sensibles, fenómenos, y que los conceptos intelectuales no derivan de la experiencia.

Así pues, la *Deducción trascendental* no solo aporta una justificación sino también una limitación del mundo objetivo. Kant mantiene —en el parágrafo 22 de la *Crítica de la razón pura*— que las categorías solo tienen aplicación a representaciones sensibles o, lo que es equivalente, a objetos de experiencia. El regiomontano era consciente de las tensiones a las que la propia *Deducción* se hallaba sometida. Lejos estaba de sentirse satisfecho con la solución aportada en la primera *Crítica*. Pero quizá ni él mismo fuera consciente de las causas profundas de tales dificultades. Puestos a detectar el motivo principal de esta insatisfacción, habría que apuntar al ambiguo carácter del *yo pienso* que aparece entendido simultáneamente como representación y como acción. Y, a su vez, tal acción no es interpretada como pura acción inmanente sino como una suerte de peculiar acción transeúnte.

La conciencia que Kant tenía de las consecuencias de tal ambigüedad se puede encontrar en un impresionante texto perteneciente a la *Dialéctica trascendental:* «[...] La representación "yo" [...] es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = *x*, que solo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable del mismo, ya que la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de representación en general, en la medida en que se la pueda llamar conocimiento. En efecto, si puedo decir que pienso algo, es solo a través de ella»[63].

Difícilmente se podrá salvar a la *Deducción trascendental* de la acusación de circularidad. Tal circularidad procede de la propia concepción del *yo pienso,* que es el fundamento de toda posible síntesis intelectual y, al mismo tiempo, no es sino la síntesis que produce. Con otras palabras, aporta su identidad a los objetos en cuanto tales y los objetos aportan su identidad al *yo pienso.* En el *yo pienso* tenemos una acción que es a la vez trascendental, finita y transeúnte. Bajo tales supuestos, la circularidad no se puede evitar. No es la circularidad vital de la praxis cognoscitiva —en sentido clásico— que permanece en el cognoscente como su perfección o *telos.* Es la circularidad aporética que, siendo finita, no está vinculada a naturaleza alguna, ni a la naturaleza del sujeto ni a la naturaleza del objeto.

Según Kant, la libertad es el fundamento tanto del ser como del conocimiento. Pero Kant piensa que libertad y naturaleza son incompatibles. En consecuencia, ni el cognoscente ni la cosa tienen naturaleza. Ambos

[63] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 345-346, B 404

extremos son una mera *x*. De hecho, Kant frecuentemente escribe: cosa en sí = *x*. Y también escribe: *yo pienso* = *x*. Para mí mismo, yo mismo soy tinieblas. En el ámbito teórico, yo soy solo yo mismo en cuanto que actúo respecto a otra cosa; pero la interna estructura de esa otra cosa tampoco puede ser conocida. Así pues, el conocimiento es un representar exento y casi sustantivo; es pura espontaneidad, acción pura, acción trascendental, limitada por dos incógnitas.

La confrontación del modelo kantiano de la *Deducción trascendental* con el empeño aristotélico de la confrontación de los primeros principios fue acometida por Joseph Maréchal en el cuaderno V de su influyente obra *El punto de partida de la metafísica,* cuya primera edición data de 1926. Mérito indudable de este autor es haber detectado la inesperada similitud del intento kantiano con el aristotélico-tomista. Pero lo que, a su vez, provoca el relativo fracaso del proyecto marechaliano es su indiscutida aceptación de la superioridad conceptual del planteamiento crítico-trascendental sobre el estrictamente metafísico, en el que —sin embargo— pretende encontrar las bases para una dinamización teleológica de las facultades que acabe por lograr satisfactoriamente las mismas metas que Kant, y que, por inconsecuencia con sus propios planteamientos, no llegó a alcanzar.

En una de sus versiones más radicales, el problema abordado por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* aparece, justamente, como la cuestión del discernimiento entre el sueño y la vigilia. Es la pregunta acerca de «si son verdaderas las cosas que parecen verdaderas a los que duermen o las que se lo parecen a los que están despiertos»[64].

La dilucidación aristotélica de tal aporía puede simplificarse en exceso si la damos por solventada con el argumento *ad hominem* que figura inmediatamente después del texto citado: «Es claro que nuestros adversarios no creen en tales dificultades. Nadie, en efecto, si sueña una noche que estaba en Atenas, estando en Libia, camina, ya despierto hacia el Odeón»[65].

El interpretar este y otros argumentos semejantes como elementos de un discurso meramente pragmático es lo que ha llevado a algunos autores —K. O. Apel, por ejemplo— a presentar la *Metafísica* de Aristóteles como una suerte de pragmática trascendental veinticuatro siglos anticipada. Cuando, en rigor, es contraria a las convicciones aristotélicas de fondo la afirmación de la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica. Intentar interpretar esta obra de Aristóteles de manera logicista o pragmatista —según hacen algunos autores contemporáneos, como Dancy— lleva precisamente al desconocimiento de lo más peculiar y profundo que en ella se encuentra, es decir, sus elementos estrictamente metafísicos[66].

El sentido de la «deducción trascendental» se amplía, de esta suerte, notablemente. Porque es entonces un tipo de argumentación en cierto modo indirecta, sin limitarse a la reducción *ad absurdum*. Tiene entonces

[64] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1010 b8-9.
[65] Ibíd., b9-11.
[66] Cf. R. M. DANCY, *Sense and Contradiction*, o.c.

la grandeza propia de la razón humana: defenderse a sí misma. De ahí que sea lo que hoy día se denomina «argumento trascendental», que en este contexto significa algo que en cierto modo brota de sí mismo: se trata de una argumentación que no recurre a algo que esté fuera, sino que se hace desde el propio dinamismo de aquello que se está investigando; en este caso, el conocimiento intelectual.

La versión aristotélica de la «deducción trascendental» viene a ser su defensa del principio de no contradicción. El libro de Dancy está dedicado al argumento principal de Aristóteles contra el ataque del sofista en cuestión. La postura de Dancy se puede resumir, con sus propias palabras, así: «Uno puede negar el principio de no contradicción por muchas razones. Ninguna de las que he visto me parece una buena razón. Pero tampoco veo ninguna razón para decir que nunca *podría* haber buenas razones para negarlo»[67].

La tesis que yo quiero defender es justamente la contraria a esta última posición de Dancy. Pienso que nunca *podría* haber buenas razones para negar el principio de no contradicción. Al mismo tiempo, no estimo que haya que aceptar el principio de no contradicción por cualquier tipo de argumento. En particular, no estoy de acuerdo con una interpretación —actualmente bastante generalizada— según la cual la defensa aristotélica del principio de no contradicción es una defensa pragmática. No creo que Aristóteles defienda este primer principio sobre la base de argumentos pragmáticos porque —de lo contrario— toda argumentación o comunicación sería imposible.

Para Aristóteles, la validez de este principio no es relativa a nuestras necesidades, ni siquiera a nuestras necesidades de argumentación y comunicación. Es una validez absoluta, metafísica. Esto no impide, naturalmente, acudir en algunos casos —ad hoc— a ese tipo de argumentos cuando otros niegan el principio de no contradicción. Como es un principio (el primero de todos), dependen de él muchas cosas; pero él mismo no depende de ninguna.

Según Dancy, Aristóteles trata de mostrar que la negación del principio de no contradicción es un sinsentido. En contra de lo cual, el filósofo estadounidense advierte que podemos expresar proposiciones tales como:

(1) «El vehículo está y no está en el mismo lugar» (Engels).
(2) «Yo amo y no amo, estoy loco y no estoy loco» (Anacreonte).
(3) «Cristo es hombre y no es hombre» (Kierkegaard).

Cada una de estas proposiciones adscribe a uno y el mismo sujeto (a este vehículo, a mí, a Cristo) predicados mutuamente contradictorios, sin que las correspondientes expresiones predicativas pierdan su significado. Esto, según Dancy, muestra ya que la defensa aristotélica del principio de no contradicción no es concluyente.

Ahora bien, los contra-ejemplos de Dancy serían considerados por Aristóteles como totalmente inofensivos. Porque él no mantiene que la negación del principio de no contradicción tenga que expresarse en enunciados sin sentido. Todo lo contrario: si la defensa aristotélica del prin-

[67] Ibíd., 142.

cipio de no contradicción resulta relevante, es porque negarlo no carece de sentido. Se puede negar hasta el principio de no contradicción, pero tal negación hace que el discurso de quien lo niega acabe —antes o después— colapsando.

En la base de la «deducción trascendental» aristotélica se encuentra la convicción de que *el conocimiento es intencional.* El carácter intencional del conocimiento se revela primariamente en el lenguaje, en la evidencia irreductible de que nuestras palabras significan algo. Este es, según Aristóteles, el punto de partida de todo argumento contra los que niegan que principio de no contradicción. No es necesario que el oponente reconozca que algo es o no es, sino que alguna palabra signifique algo para sí mismo o para otro. Y esto necesariamente habrá de reconocerlo, si realmente quiere decir o pensar algo. Porque, en el caso de que no lo reconociera, no podría razonar ni con otro ni consigo mismo. Es decir, no solo se encontraría ante la imposibilidad pragmática de dialogar, sino que se hallaría ante la imposibilidad semántica de saber algo y decirlo. Si, en cambio, el adversario concede que la palabra posee un significado, ya tendremos un punto de partida para la demostración, pues ya habrá algo determinado o definido.

Tal es el arranque de la argumentación aristotélica en defensa del principio de no contradicción, tal como se desarrolla en el libro *gamma* de la *Metafísica.*

Aristóteles advierte que la exigencia de una significación determinada para el *logos* es la condición de posibilidad de todo saber: «Pues no significar *una* cosa es no significar ninguna»[68]. Y esta —insistamos— no es solamente una exigencia pragmática, un requisito para todo diálogo viable, sino que dimana de la naturaleza misma de la mente: «No es posible, en efecto, que piense nada el que no piensa alguna cosa»[69].

Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Metafísica* aristotélica, añade importantes precisiones: «Los nombres significan conceptos. Por tanto, si no se intelige algo uno, nada se intelige. Porque es preciso que el que intelige algo lo distinga de otras cosas»[70].

Observamos cómo el *argumento semántico* posee en sí mismo un alcance ontológico. Porque lo que el nombre significa —en el caso de los nombres sustantivos— es la esencia de la cosa significada, es decir, aquella diferencia o determinación fundamental que hace que la cosa sea precisamente lo que es y no lo que no es. Y así, por ejemplo, *hombre* significa lo que es ser hombre: aquello que precisamente el hombre es. Pero, como hay diversos nombres, serán necesariamente diversas las cosas significadas sin que quepa admitir coherentemente la posibilidad de que todas sean, al cabo, una y la misma. La clave de la metafísica aristotélica es la *diferencia fundamental:* que hay, por lo menos, dos cosas, y que una *no es*

[68] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 4, 1006 b 7.
[69] Ibíd., b 10.
[70] *In meta.,* lect. VII, n. 619.

la otra. Y esto es, precisamente, lo que el *holismo*, tanto el de los sofistas y materialistas griegos, como el contemporáneo, no admiten[71].

Ahora bien, se podría objetar que lo significado se halla siempre en un contexto y que se menciona cada vez en circunstancias (físicas o históricas) diversas, con accidentes variables, que nos pueden hacer vacilar a la hora de responder categóricamente que algo es o no es de una índole determinada. Por ejemplo, un hombre siempre tiene un color, una ideología, un estatus social, unas relaciones económicas, etc. Y podría parecer que es una simplificación ilegítima —y, en definitiva, una falsedad— decir escuetamente que es hombre. (Por tales derroteros discurre, de hecho, esa forma actual de representacionismo que es el *relativismo cultural)*.

La réplica de Aristóteles a una objeción de esta índole —que en aquel tiempo estaría defendida por un sofista— es casi brutal. Pero toca el núcleo de la cuestión. A una pregunta directa y sencilla —arguye Aristóteles— es preciso responder sencillamente, es decir, absolutamente. En caso contrario, no se responde a la pregunta: «Nada impide, en efecto, que un mismo sujeto sea hombre y blanco y muchísimas otras cosas; sin embargo, al preguntarle si es o no verdadero que esto es un hombre, debe dar una respuesta que signifique una sola cosa, y no debe añadir que también es blanco o grande. Pues es imposible enumerar todos los accidentes que son infinitos *(apeira);* por consiguiente, enumérense todos o ninguno»[72].

La exigencia de enumerar todas las circunstancias o coincidencias —que Aristóteles rechaza de plano— vendría a ser la pretensión totalizante de ese tipo de *holismo* que es el error básico del que deriva lo que hoy llamaríamos *hermenéutica total:* una interpretación y reinterpretación indefinida de cualquier realidad, que se ha de situar cada vez en un contexto más amplio y detallado, sin que nunca se pueda llegar a algo que pueda considerarse la verdad sobre la realidad en cuestión. De hecho, este representacionismo culturalista suele desembocar en un naturalismo ilimitado, porque la esencia de las cosas se disuelve en su interpretación y, al final, solo quedan los hechos en su complejidad material.

[71] «Se abre lentamente la idea de que la deducción trascendental no es privativa del kantismo, sino que se encuentra de algún modo presente en toda metafísica no dialéctica ni totalizante. Aunque muchos no lo hayan advertido, se trata de una convicción crucial. Estamos ante el núcleo de la metafísica, ya que en su propio inicio se encuentra la evidencia de que no se puede pensar lo indeterminado, ni de manera indeterminada, sino que siempre hay que pensar una forma, la cual acaba remitiendo al acto [...]. Además, apunta ya una crítica al holismo y, por tanto, a gran parte de la filosofía contemporánea. No da lo mismo pensar una cosa que otra, no todo conecta con todo, no todo tiene el mismo origen. Pero —cabría preguntarse— ¿hay algún pensador que sea holista? Y habría que responder: ¡Casi todo el mundo es holista hoy en día! Por ejemplo, la teoría del evolucionismo, en su versión popular, es holista. La concepción más extendida de la vida es holista, y la concepción de la sociedad en buena parte también. El gran error actual me parece a mí que es el totalismo, que por cierto tiene una raíz hegeliana: porque, según él, *das Wahre ist das Ganze,* solo una visión totalizante del mundo puede ser verdadera. La deducción trascendental es el pensamiento opuesto al simplismo de que lo verdadero sea el todo. Lo verdadero es "esto" y no «esto otro». Si lo verdadero fuera el todo, el principio de no contradicción quedaría en entredicho. Según Hegel, en cambio, la contradicción está siempre haciendo su trabajo: es el oculto poder de lo negativo» (A. Llano, *Caminos de la filosofía,* o.c., 201).

[72] Aristóteles: *Metafísica,* IV, 1007 a 10-15.

Las actuales versiones de una «hermenéutica total» resultan, así, nuevas variaciones de la tardía sofística griega contra la cual se discute precisamente en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles.

En rigor, la argumentación aristotélica se remite a la naturaleza de nuestra mente para solventar esos problemas que modernamente reciben el calificativo de «críticos». Como leemos en el comentario tomista, lo que sucede con los que duermen es que sus sentidos están atados *(ligati)*, y así su juicio acerca de las cosas sensibles no puede ser libre[73]. Pero, una vez que los sentidos se liberan por el paso al estado de vigilia, la mente no duda[74]. Por eso no se puede pensar que sea igual el juicio de los dormidos que el juicio de los despiertos[75].

El carácter intencional del conocimiento se revela primariamente en el lenguaje, en la evidencia irreductible de que nuestras palabras significan algo. Tal es, según Aristóteles, el punto de partida de todo argumento contra los que niegan el principio de no contradicción. No es preciso que el adversario reconozca que alguna cosa es o no es, sino que alguna palabra significa algo para él mismo o para otro. Y esto necesariamente habrá de reconocerlo si realmente quiere decir o pensar algo. Porque, en el caso de que no lo reconociera, no podría razonar ni con otro ni consigo mismo. Es decir, no solo se encontraría ante la imposibilidad pragmática de dialogar, sino que se hallaría ante la imposibilidad semántica de saber algo y decirlo. Si, en cambio, el adversario concede que la palabra posee un significado, ya tendremos un punto de apoyo para el comienzo de la demostración, pues ya habrá algo determinado o definido[76].

Efectivamente, Aristóteles y Tomás de Aquino cuentan —según hemos visto— con un recurso intelectual que prácticamente ha desaparecido ya en el kantismo: el reconocimiento del carácter intencional de los actos cognoscitivos. El Estagirita y Aquino parten del convencimiento natural de que nos encontramos situados en la realidad; que la mente está ordenada al conocimiento de la verdad; o, lo que es equivalente, que los actos de la mente humana poseen una intencionalidad primordial que constitutivamente les hace ganar más realidad que la suya propia. Son actos cuya propia inmanencia cognoscitiva les confiere un alcance trascendente, de suerte que —sin salir de sí mismos— se refieren a algo que está más allá de ellos mismos.

Pero esta inicial evidencia no es, en modo alguno, dogmática por la fundamental razón de que está sometida a una discusión seria por parte de los filósofos que piensan que realmente no existe una verdad indubitable en el propio ser de las cosas. Aristóteles recoge sin remilgos la objeción de fondo: «Hay algunos que [...] dicen que lo mismo es y no es, y además lo conciben así»[77]. La discusión no resulta innecesaria ni trivial porque no son pocos los pensadores —ni de aquella época ni de esta— que niegan la validez del principio de no contradicción, núcleo temático del libro IV de

[73] *In meta.*, IV, lect. XIV, n.698.
[74] Ibíd., n.699.
[75] Lect. XV, n.709.
[76] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1006 a18-25.
[77] Ibíd., 1005 b 35 - 1006 a 2.

la *Metafísica*. Preciso es polemizar con ellos porque —de lo contrario— la evidencia inicialmente sentada se convertiría en una mera opinión más, y la suerte de la entera filosofía quedaría comprometida.

Retomemos ahora la cuestión del sueño y la vigilia, a la que hemos hecho anteriormente algunas referencias, porque nos servirá para avanzar en la comprensión del tipo de polémica que Aristóteles acomete en el libro *gamma*. La lectura del texto básico en el que esta dificultad se inserta nos hará apreciar toda su envergadura. Los problemas que se debaten afectan a los presupuestos últimos del saber humano, a nuestra capacidad de discernir lo verdadero de lo falso: «Acerca de la verdad, digamos que no todo lo aparente es verdadero; en primer lugar, porque, aunque la sensación, al menos la del objeto propio no sea falsa, la fantasía no se identifica con la sensación. Además, es justo extrañarse de dificultades como: si las magnitudes son tan grandes y los colores tales cuales aparecen a los que están enfermos, y si son más pesadas las cosas que parecen pesadas a los débiles o las que se lo parecen a los fuerte, y si son verdaderas las que parecen verdaderas a los que duermen o las que se lo parecen a los que están despiertos»[78].

Las aporías que en este entorno se plantean tienen la máxima relevancia. Se trata, nada menos, que de discutir la ya mencionada pretensión —atribuida a los sofistas y a otros pensadores presocráticos— de identificar la apariencia con la realidad. Si cada cosa es realmente como aparece en cada caso, entonces *es* y *no es* porque unas veces se muestra de un modo y otras de otro, que incluso puede ser contrario del primero; más aún, al mismo tiempo puede parecer de una manera a un sujeto y de otra a otro. Si las cosas son como parecen, entonces son y no son, es decir, no es verdadero el principio de no contradicción. Lo cual nos conduce, en último término, a una suerte de homogéneo holismo —típicamente materialista— según el cual *todo es uno y lo mismo*.

En su respuesta a tamañas dificultades, Aristóteles comienza precisamente por la última, a saber, por la presunta identificación cognoscitiva entre el sueño y la vigilia: «Pues es claro que nuestros adversarios no creen en tales dificultades. Nadie, en efecto, si soñó de noche que estaba en Atenas, estando en Libia, camina, ya despierto, hacia el Odeón»[79].

Siglos más tarde, Wittgenstein basará la peculiar «deducción trascendental» del *Tractatus* en lo que llama «la exigencia de determinación del sentido». Porque un sentido no definido no constituye sentido alguno: el lenguaje es de suyo significativo y con la naturaleza de la significación no se compadece —según Wittgenstein— ambigüedad alguna. De ahí que, en el proceso del análisis lógico-lingüístico, sea necesario llegar a un referente totalmente simple y preciso. La admisión de que tiene que haber objetos responde al postulado de lo simple[80], lo fijo, lo existente[81]. Se trata, en este caso, evidentemente, de un argumento *ad hominem*, aunque podemos adelantar que Aristóteles también utiliza argumentaciones

[78] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1010 b 1-9.
[79] Ibíd., b 9-11.
[80] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus lógico-philosophicus*, 2.02
[81] Cf. 2.0271.

ostensivas en su defensa del principio de contradicción de la fiabilidad de nuestro conocimiento. Realmente, nadie se comporta como si confundiera el estado de sueño con el de vigilia, pero —para fundamentarlo— no basta con razonamientos de tipo pragmático y, menos aún, con interpretaciones «pragmatistas» del entero libro IV, como se han multiplicado en estas últimas décadas dentro de la filosofía analítica, en la línea del holismo tipo Quine, o en el ámbito de la pragmática trascendental al estilo de K. O. Apel.

Hay otra línea de argumentación, más básica y radical, que recorre el entero libro cuarto de la *Metafísica.* Ciertamente, no se trata de una argumentación refutativa, sino ostensiva. No demuestra el primer principio —empeño tan innecesario como imposible— sino que muestra su evidencia interna y su índole fundante respecto a todo conocimiento humano. Estamos ante un discurso estrictamente ontológico cuya naturaleza y alcance se manifiesta más claramente si lo comparamos con la *Deducción trascendental* kantiana.

En rigor, la argumentación aristotélica de fondo remite a la naturaleza de nuestra mente para solventar esos problemas que modernamente reciben el calificativo de «críticos». Tal manera de razonar aparece ya respecto al problema del sueño y la vigilia. Según leemos en el comentario de Tomás de Aquino al libro de la *Metafísica* que ahora nos ocupa, lo que sucede con los que duermen es que sus sentidos están atados *(ligati),* y así su juicio acerca de las cosas sensibles —en cuyo conocimiento se basa el inteligir no puede ser libre[82]—. Pero, una vez que los sentidos se liberan por el paso al estado de vigilia, la mente no duda[83]. Según puso de relieve Ricardo Yepes Stork, Aristóteles dice en la *Ética a Eudemo* que la vigilia es una actividad *(ergon)* del alma[84]. Y añade: «¿Por qué los buenos, durante la mitad de su vida, no son mejores que los malos, puesto que todos son iguales cuando duermen? La razón es porque el sueño es una inacción del alma, no una actividad[85]. De ahí que una vida de solo dormir no sea deseable[86]. Y, sobre todo, como dice Tomás en su comentario a la *Metafísica,* no se puede pensar que sea igualmente verdadero el juicio de los dormidos que el juicio de los despiertos[87].

Como señala Inciarte, el error sofístico que está en la base del holismo hermenéutico fue ya denunciado por Platón en su diálogo *El sofista:* «Es el error de confundir, en cualquier discurso, aquello de lo que se habla con lo que se dice sobre eso [...]. Si ante la frase "Teeteto vuela" no distingo entre aquello de que hablo (Teeteto) y lo que de él digo —o sea mis juicios u opiniones sobre él—; es decir, si no distingo entre sujeto y predicado o entre referencia y sentido, entonces no hablo de Teeteto, sino de Teeteto-volador, y en este caso no hay nada que sea falso de él, porque el sujeto sobre el que hablamos no sería realmente Teeteto, sino algo constituido

82 *In meta.,* IV, lect. XIV, n.698.
83 Ibíd.,n.699.
84 Aristóteles, *Ética a Eudemo,* 1219 a 23ss.
85 Ibíd., 1219 b 8ss.
86 Ibíd., 1216 a 4ss.
87 *In meta.,* IV, lect. XV, n.709.

por mis afirmaciones sobre Teeteto, y entonces no habría posibilidad de error. Decir de Teeteto-volador que vuela, es evidentemente verdadero»[88], precisamente porque el *ergon* propio del cognoscente se despliega libremente en la vigilia, y está casi completamente inactivo durante el sueño.

A pesar de las semejanzas que, ocasionalmente, se puedan encontrar entre las respectivas *teorías de la acción* aristotélica y kantiana, los presupuestos gnoseológicos y ontológicos de los que respectivamente parten reciben una evaluación muy diversa. Debe destacarse, de entrada, que en Aristóteles se registra una valoración gnoseológicamente positiva y ontológicamente estable de las objetividades inmanentes a los sentidos. Valoración que sería inútil buscar en el pasivismo kantiano de la sensibilidad o en su tesis de la espontaneidad de las categorías, y aun en toda la crítica que —desde Descartes— hace la moderna teoría del conocimiento a las llamadas «cualidades secundarias», que vendrían a equivaler a los «sensibles propios» que, paradójicamente son, para los peripatéticos, las objetividades empíricas más fiables.

Efectivamente, ya en el nivel más primitivo del conocimiento, reconoce Aristóteles una completa estabilidad objetiva a las cualidades sensibles en sí mismas consideradas, con lo que sale también al paso de la primera de las dificultades anteriormente expuestas en el libro IV de la *Metafísica:* «Entre las sensaciones mismas, no es igualmente válida la del objeto ajeno que la del propio, ni la del objeto del sentido vecino que la del suyo propio, sino que el sentido que decide acerca del color es la vista, no el gusto, y, acerca del sabor, el gusto, no la vista; cada uno de los cuales, al mismo tiempo y acerca de lo mismo, nunca afirma simultáneamente así o no así. Ni siquiera en diferente tiempo discrepa, al menos en cuanto a la afección, sino en cuanto a aquello que es accidente la afección. Por ejemplo el mismo vino, puede parecer, o por haber cambiado él o por haberle cambiado parcialmente el cuerpo a quien lo bebe, unas veces dulce y otras no dulce. Pero al menos lo dulce, tal como es cuando existe, no cambia nunca, sino que siempre manifiesta su verdad y necesariamente es tal lo que haya de ser lo dulce»[89].

Lo que se da inmediatamente a la conciencia es indubitable. Solo hay posibilidad de error cuando se procede a atribuirlo a algo («a aquello de lo que es accidente la afección»). Esto acontece con todas las vivencias psíquicas, tanto cognoscitivas como volitivas o afectivas. Si siento dolor, es indudable que lo siento; si me decido libremente, no cabe duda de que aquí y ahora soy libre. Este es el punto fuerte de la postura cartesiana. Pero Descartes reduce esta certeza inmanente al aspecto reflexivo de las vivencias, a su dimensión subjetiva, cuando no es menos cierta su dimensión objetiva: en rigor, más inmediatamente se me da el *noema* que la *noesis*. Más problemática es quizá la propia identidad —véase, por ejemplo, el relato *Borges y yo,* de Borges— que las unidades perceptivas absolutas. Como ha recordado Juan Miguel Palacios, solo Don Quijote,

[88] F. Inciarte, «Hermenéutica y sistemas filosóficos», en *Tiempo, sustancia, lenguaje,* o.c., 215.

[89] Aristóteles, *Metafísica,* IV, 5, 1010 b 15-26.

en su locura, pudo decir «yo sé quién soy»; en cambio, tanto los cuerdos como los locos saben qué es lo dulce (sobre lo que cabe dudar es acerca de qué es dulce).

Además, el reconocimiento de la indubitabilidad de las cualidades fenoménicas, tomadas en sí mismas, no produce en Aristóteles el cortocircuito del inmanentismo fenomenista. Precisamente porque, de suyo, la inmanencia cognoscitiva no se contrapone a la trascendencia de la realidad conocida, sino que más bien la exigen. La «altura de ser», la «riqueza ontológica» de los datos sensibles excluye la hipótesis de que solo exista lo sensible. Implica, por el contrario, la existencia del sujeto cognoscente y de la sustancia conocida.

Un mundo de puras imágenes sensibles sería la alucinación pura. Ni siquiera acontece tal cosa en sueños que —como advierte Descartes en la segunda *Meditación*— se presentan como «cuadros» dotados de cierta coherencia. Quizá los efectos del LSD y otros alucinógenos nos dieran una cierta idea de lo que sería un mundo fantasmal (pero no compensa hacer la prueba).

Al mostrar que las sensaciones implican la realidad del sujeto y la realidad conocida, el discurso aristotélico empieza a presentar el movimiento del pensar típico de una «deducción trascendental»: «Si solo existiera lo sensible, no existiría nada si no existirían los seres animados, pues no habría sensación. Que, en efecto, no existiría lo sensible ni las sensaciones sin duda es verdad (pues la sensación es una afección del que siente); pero que no existieran las sustancias o sujetos *(ta hypokeimena)* que producen la sensación es imposible. La sensación no es, ciertamente, sensación de sí misma, sino que hay también, además de la sensación, otra cosa que necesariamente es anterior a la sensación, pues lo que mueve es por naturaleza anterior a lo movido [...]»[90].

Y no es objeción que la sustancia sensible y el sentido se digan correlativos *(pros allela)* precisamente porque tal correlación no es simétrica. Como argumenta Tomás de Aquino en su comentario, el sentido en potencia —es decir, la sustancia— no se dice relativamente al sentido, como si él mismo se refiriera al sentido, sino porque es el sentido el que se refiere al sensible en potencia[91]. Tomás de Aquino expresa taxativamente tal condición intencional del conocimiento sensible que está en la base de la *Deducción trascendental* aristotélica: «El sentido no es de sí mismo, sino de otro [...]. Pues la vista no se ve a sí misma, sino al color» [...][92].

En los aristotélicos, la *Deducción trascendental* no presenta —como en Kant— la índole de un tránsito legítimante del pensamiento a la realidad objetiva, precisamente porque no hay que tender un «puente» entre dos orillas supuestamente contrapuestas (sujeto-objeto). Nos encontramos *ya* en la realidad, convicción que se va reafirmando progresivamente a medida que la argumentación que resuelve las dificultades planteadas va

[90] Ibíd., IV, 1010 b 30 - 1011 a 1.
[91] *In meta.*, IV, lect. XIV, n.707.
[92] Ibíd., n.706.

desvelando la naturaleza del sujeto cognoscente y de la realidad conocida. Para el realismo metafísico, el *a priori* radical es el ser, no el pensar, porque precisamente el pensar remite de modo constitutivo al ser: es conocimiento *del* ser; y aquí el «de» no es solo «genitivo objetivo» sino también «genitivo subjetivo»: el pensar es más del ser que de sí mismo.

La realidad es *de suyo;* el conocimiento, en cambio, es *de la realidad.* Obviamente, esto no quiere decir ni que sea la realidad la que conozca —en una suerte de extraño hilozoismo— ni que ser y pensar se identifiquen. Quiere decir que el conocimiento es constitutivamente remitente, intencional: todo conocimiento es *conocimiento-de.* Y esto, a mi juicio, hay que entenderlo así: lo intencional no es precisamente la forma conocida porque la forma conocida *es* la forma real. La índole intencional corresponde al ser que la forma conocida tiene en el cognoscente, justo en cuanto que el acto de conocimiento la remite a su realidad. La forma real y la forma conocida son idénticas: son *la misma* forma. Lo respectivamente diverso es el ser que la forma tiene en la realidad *(esse reale)* y el que tiene en el cognoscente *(esse intentionale).* Tal planteamiento evita de antemano los insalvables riesgos que conlleva el representacionismo, para el que la forma conocida es una forma vicaria de la forma real. En tal supuesto, el tránsito de la representación a la realidad se torna radicalmente problemático; la representación acaba por escindirse completamente de la realidad objetiva o por confundirse del todo con ella; y la *Deducción trascendental* se hace tan perentoria como, a la larga, inviable.

Por lo general, la forma argumentativa de la defensa del principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica* es indirecta y pragmática (no «pragmatista», como Inciarte ha subrayado rigurosamente). Pero el nervio de la argumentación es justamente la ostensión de la *intencionalidad del conocimiento.* Tal mostración tampoco puede ser, a su vez, del todo directa precisamente porque la índole intencional de las acciones cognoscitivas está siempre operante en el discurso de la metafísica realista.

El punto de partida del núcleo de la polémica —cuando esta se mueve ya en el nivel del entendimiento— es el lenguaje. Se trata, por cierto, de un *topos* de enfrentamiento inevitable con el sofista que discute el principio, ya que —para discutir— tiene que hablar. Si no habla, termina el combate «por abandono» de uno de los contendientes; y, aun así, si el opositor se mueve o hace en general algo, manifiesta también tener «intenciones». Su postura es solo invulnerable si se conduce —dice Aristóteles— «como una planta» *(hos phytós);* pero, en tal caso, resulta irrelevante e inofensivo.

Así pues, el carácter intencional del conocimiento intelectual se revela inicialmente en el lenguaje, en la evidencia irreductible de que nuestras palabras significan algo. Este es, según Aristóteles, el arranque —el nivel adecuado— de todo argumento contra los que niegan el principio de no contradicción. Adviértase bien que se trata de un punto de partida prepredicativo: «Y el punto de partida para todos los razonamientos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es

(puesto que esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro»[93].

Los intérpretes contemporáneos suelen desconocer la importancia de esta índole pre-proposicional del punto de partida aristotélico. Tal es el caso, por ejemplo, del ya citado R. M. Dancy y de Christopher Kirwan[94]. Ambos pretenden trasladar la argumentación al campo de la lógica y de la semántica de enunciados, en la línea de Quine. Y como así tergiversan el sentido de la argumentación aristotélica, no es extraño que acaben por considerarla como no concluyente.

Fernando Inciarte ha mostrado minuciosamente los errores de estas lecturas analíticas del libro IV de la *Metafísica.* Lo que Aristóteles mantiene es que, si se reconoce que las palabras —algunas o alguna, por lo menos— tienen *un* significado, entonces hay que admitir el principio de no contradicción; y que, si no se admite, nuestro lenguaje acaba por perder sentido y toda discusión se torna vana. Lo que Aristóteles *no* dice es que la negación proposicional —explícita o implícita— del principio de no contradicción carezca de sentido.

Si el adversario no reconoce que alguna palabra significa algo para sí mismo o para otro, «no podría razonar *ni consigo mismo* ni con otro». Es decir, no solamente se encontraría en la imposibilidad pragmática de dialogar, sino que se hallaría en la imposibilidad semántica de saber algo y significarlo. Si, en cambio, concede que la palabra posee un significado, tendremos un punto de partida para la demostración, pues ya habrá algo determinado o definido *(horismenon)*[95].

En efecto, si el sentido de la palabra es definido, entonces la palabra significa esto y no aquello o —lo que es equivalente— esto y no «no-esto». La fuerza argumentativa del planteamiento aristotélico se basa en que la exigencia del punto de partida es mínima. Basta con advertir que cada palabra no significa todo, sino que solo significa alguna cosa o algunas cosas. Es suficiente admitir que, además de la realidad significada, hay otra realidad para conceder que «no todo es uno y lo mismo». Se acepta entonces ya la validez del principio de no contradicción, que se puede entender como una suerte de «principio de dualidad». El uso con sentido de nuestro lenguaje —en las discusiones o fuera de ellas— implica que, en la realidad significada por nuestro hablar, haya al menos *dos* cosas, de manera que una *no sea* la otra. Al hablar con sentido, se está admitiendo, por tanto, la validez del principio y la existencia de diferencias esenciales entre las cosas que no pueden reducirse a una sola (así como Kant exigía la pluralidad de categorías, aunque mantenía que no era estrictamente necesario que fueran precisamente las doce enumeradas en su famosa «tabla»).

Desde esta perspectiva, el razonamiento aristotélico —sin perder su fuerza pragmática— adquiere una indudable relevancia metafísica, y aparece con mayor nitidez su índole «deductivo-trascendental». Porque lo

[93] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 4, 1006 a 18-21.

[94] C. KIRWAN, *Metaphysics, Books gamma, delta, and épsilon* (Clarendon Press, Oxford ^{2}1993).

[95] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 4, 1006 a 28-25.

que pretende ante todo la defensa del primer principio metafísico es «salvar lo real» de la confusión entre el cognoscente y lo conocido, entre lo aparente y lo real, entre el sueño y la vigilia; confusión que implica —a su vez— la disolución de los contornos reales que distinguen entre sí las cosas conocidas.

Señalemos también que los razonamientos «antisofísticos» conservan hoy toda su validez y presentan una inesperada actualidad. Porque, como residuo de la «hermenéutica total» tardomoderna, lo que ha quedado es la confusa percepción de un mundo indiferenciado e inerte, en el que «todo está mezclado con todo», y en el que nada realmente nuevo puede acontecer.

Ahora bien, nuestro mundo no es ni un perfecto ensamblaje de esencias puras, ni un confuso conglomerado de materiales indiscernibles. La situación intelectual humana no es, a su vez, ni la de la total vigilia que postuló la Ilustración, ni la de sueño invencible en el que todo viene a ser —cuando menos— sospechoso. La condición humana ha de avanzar en el conocimiento de la realidad a fuerza de continuos interrogantes y de intentos de darles cumplida respuesta, lo cual solo se puede realizar parcialmente en un constante empeño distendido en el tiempo. No son propios del ser humano ni la claridad total ni la oscuridad completa. Estamos en el «claroscuro intelectual», en una situación de penumbra, sumidos en una suerte de duerme-vela, activamente expectantes de la iluminación del ser. Este esclarecimiento —nunca completo *in statu viatoris*— solo avanza cuando se reiteran una y otra vez las preguntas, y cuando la indagación se prolonga desde el recuerdo hasta la anticipación.

Todo lo dicho tiene como presupuesto la diferencia entre concepto y representación. Esta distinción «vale para el principio de no contradicción, que coincide con la distinción de conceptos, es decir, con las distinciones permanentes. Las representaciones se nos imponen. En cierta manera, también se nos imponen las creaciones o productos de la imaginación. Ciertamente, podemos rechazarlos. Pero, en cuanto que son meros productos de la imaginación, no se deben al concepto ni a su libertad. Los conceptos [...] son distinciones permanentes. Pero no son invariables, como los instintos, que incluso los animales pueden contravenir, pero que no pueden cambiar, ni pueden actuar contra ellos intencionadamente [...]. La no-verdad consciente equivale a la negación del principio de no contradicción. En principio no podría negarse sin tener conceptos, distinciones que disfruten al menos de una cierta duración, antes de que se desestimen y se cambien por otras, no porque sean falsas sino porque se han vuelto obsoletas. Esto no quiere decir que uno se pueda desembarazar del principio de no contradicción. Pero no se está ligado a este principio instintivamente. Es preciso distinguir entre hábitos naturales e instintos. Los instintos no son hábitos. Aristóteles diría que son costumbres, pero no hábitos; es decir, que no pueden ser objeto de reconfiguración. Por su parte, los conceptos son —en general y en cuanto tales— insustituibles: pero en cada caso algunos de ellos pueden ser reemplazados por otros. Y, a pesar de que no podemos desembarazarnos del principio de no contradicción, podemos negarlo e incluso denegarlo. Lo denegamos cuando

lo negamos contra un conocimiento mejor; y simplemente lo negamos cuando estamos confundidos, cuando no advertimos que su negación no es posible sin conceptos, los cuales —a su vez— lo implican: que en su negación está ya su confirmación»[96].

5. DIALÉCTICA DEL CONOCIMIENTO ABSOLUTO

Algunos pensamos todavía que el tránsito cognoscitivo desde lo contingente a lo necesario, desde lo limitado a lo irrestricto, desde lo relacionado o lo absoluto es un asunto que tiene que ver con el conocimiento de la realidad, es decir, con la verdad; que no es solamente un proceso subjetivo —más o menos apremiado por las necesidades o las aspiraciones de la condición humana—, sino un modo de pensar acerca de las cosas[97].

Quien aún se hallara en esta tesitura difícilmente podría dispensarse de dilucidar si hay algo así como un *conocimiento absoluto.* «Absoluto» es, de suyo, lo exento de toda relación de dependencia o condicionamiento heterónomo; lo que es y conoce de manera completamente autónoma y libre.

La dialéctica idealista pone un énfasis único en la consideración del conocimiento absoluto, que pasa aparentemente a adquirir una relevancia especulativa mayor que en la metafísica del conocimiento tradicional. Y, sin embargo, el absoluto de la lógica dialéctica acaba por manifestarse como un sueño de la razón, a fuer de aspirar a una completa vigilia racional; de manera que en ella el absoluto acaba por perder su auténtico carácter al quedar reabsorbido en un pensar necesariamente referido a un devenir finito. Tal es, sobre todo, la gran aventura filosófica de la hegeliana *dialéctica del conocimiento absoluto.*

La aspiración de radicalidad que caracteriza a la metafísica del conocimiento no le permite dispensarse de una investigación acerca de su propio comienzo. Por otra parte, la indagación filosófica del saber acomete el decisivo empeño intelectual de tensar el pensamiento hasta su límite y conducirlo hacia el término donde pretende encontrar la *ultima ratio* en la que se alcance el fundamento trascendental de toda realidad.

Ahora bien, debemos prevenirnos ya contra lo que Kant denominaba «dialéctica sofística», que no es sino un «arte de la apariencia». La auténtica dialéctica, la filosófica, ha de ser más bien «una ciencia de la disolución de la apariencia»[98], un despertar de la razón. Para disolver los primeros embates de la «dialéctica sofística», tenemos que distinguir, en principio, entre el aspecto gnoseológico y el aspecto ontológico de esta cuestión. En este capítulo, examinaré preferentemente el primero de estos aspectos: el concerniente a la dialéctica del conocimiento absoluto. Por lo demás, no cabe separar completamente el tratamiento de ambas dimen-

[96] F. INCIARTE - A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica,* o.c., 156.
[97] Cf. A. LLANO, «Diálectica del Absoluto», o.c., 241ss.
[98] I. KANT, *Reflexión* n.4952, Ak. XVIII, 39.

siones, que en el realismo guardan una relación como de lo fundamentado al fundamento, y que en el idealismo acaban por identificarse.

Me ocupo, para empezar, del comienzo y el final del conocimiento absoluto. «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?», se pregunta Hegel en el arranque de su obra teórica capital, la *Ciencia de la Lógica*[99]. La necesidad de una indagación acerca del comienzo es, según Hegel, especialmente drástica para la filosofía moderna. Mientras que el pensamiento antiguo se interesa inicialmente tan solo por el principio real como *contenido,* después —con el progreso de la cultura— se ve obligado a prestar atención a la dimensión del conocer. «Entonces también la *actividad subjetiva* es concebida como un momento esencial de la verdad objetiva, y surge por lo tanto la necesidad de que se una el método con el contenido, la *forma* con el *principio»*[100]. La identidad de forma y contenido, de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad hace coincidir el comienzo gnoseológico con el principio ontológico. Sobre la base de esta identificación, la ciencia pretende ser *saber absoluto:* conocimiento plenario y sin residuos que el absoluto tiene de sí mismo.

El comienzo del puro saber no puede ser un objeto o un sujeto particular. En la radical incepción del conocimiento no cabe situar facticidad alguna: nada está dado en el inicio. El comienzo es lo absolutamente carente de determinación: «El puro ser constituye el comienzo, porque es tanto pensamiento puro como lo indeterminado, lo simple inmediato; pues el primer comienzo no puede ser mediado ni más precisamente determinado»[101].

En una primera aproximación, es muy significativo advertir —como hace Lakebrink[102]— que Hegel coincide con Tomás de Aquino en señalar un mismo comienzo para la metafísica teniendo en cuenta que para Hegel «la ciencia lógica [...] constituye la auténtica metafísica o la filosofía especulativa pura»[103]. El ente es lo primero que cae bajo la concepción del intelecto, dice una y otra vez Tomás. Y acabamos de ver cómo Hegel propone el puro ser como comienzo. La diferencia entre el *ens* tomista y el *Sein* hegeliano no es, en modo alguno, leve; pero no elimina del todo la semejanza.

Hegel se aparta en este punto liminar de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte y, en último término, de Kant y sus discípulos inmediatos[104]. Fichte sitúa en el comienzo la autoposición del yo: «El yo se pone a sí mismo simplemente porque es, y el yo es solamente en cuanto que se pone. Por lo tanto, la expresión definitiva es: yo soy absolutamente, yo soy porque soy, soy absolutamente lo que soy. Es decir: el yo originario pone absolutamen-

[99] F. HEGEL, WL *(Wissenschaft der Logik,* ed. Lasson), I, 52; CL *(Ciencia de la Lógica,* trad. de R. Mondolfo), 64.

[100] ÍD., WL I, 52; CL 64.

[101] ÍD., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* ed. Nicolin y Pöggeler: EPhW, 106.

[102] B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik,* o.c., 53.

[103] F. HEGEL, WL, I, 5; CL, 29.

[104] J. C. FICHTE, *Grundalage der gessammten Wissenschaftslehre* (1794), en *Werke,* ed. Medicus, I (F. Meiner, Leipzig 1911) 290.

te su propio ser». Hegel rechaza de plano tal comienzo porque —afirma— «aquel puro yo es, más bien, en su esencia abstracta, algo desconocido para la conciencia ordinaria, algo que no se encuentra ya en ella. De él surge, por el contrario, la desventaja de producir la ilusión de que se habla de algo conocido, del yo de la conciencia empírica, mientras que en realidad se habla de algo extraño a esta conciencia [...]. Este trueque, en vez de producir una claridad inmediata, produce al contrario una agudísima confusión y una desorientación completa»[105].

Con esta postura demuestra Hegel que se halla entroncado en la tradición especulativa occidental de una manera más profunda que los representantes del *idealismo subjetivo*. La superioridad «técnica» de su filosofía estriba en que, como Aristóteles y sus seguidores, posee el «sentido del concepto», y vislumbra también que el pensar predicativo no es el único modo de pensar. Nicolai Hartmann ha llegado a decir que las ideas metafísicas fundamentales de Hegel se encuentran prefiguradas en Aristóteles, de manera que Hegel se nos presenta como «plenamente aristotélico»[106].

Ahora bien, tan importantes coincidencias no nos pueden hacer olvidar la antítesis de fondo entre los respectivos planteamientos del idealismo dialéctico y de la metafísica realista.

Para la metafísica clásica, los entes finitos no son negaciones particulares de la plena positividad del ser, sino realidades positivas que participan constitutivamente del ser según su limitación esencial. La reducción de la diversidad de lo real a la unidad del ser se alcanza, entonces, por una referencia dinámica al fundamento que supera la unidad lógica basada en la abstracción conceptual. Esta reducción a la unidad se logra por medio de un *trascender,* que es un camino positivo y siempre abierto desde los entes hasta su ser y, en último término, hasta el primer fundamento del ser de todo ente[107].

No le cabe, en cambio, a Hegel la posibilidad de acudir al mundo sensible, cuya facticidad no tiene auténtica consistencia real y sobre el que solo podría verificarse una reflexión externa. Siguiendo en este punto la más estricta tradición racionalista, el comienzo de la metafísica como *Lógica* solo se las puede haber consigo mismo, en el ámbito de un insalvable *a priori*. Pero es precisamente ahí, en la pobreza y vaciedad, en la absoluta negatividad del comienzo donde paradójicamente se encuentra la fuerza que habrá de mover todo el devenir dialéctico. Se trata precisamente del «portentoso poder de lo negativo» *(die ungeheure Macht des Negativen),* la energía del pensamiento puro, al que ya se adscribe el papel de motor de la dialéctica en el *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*[108].

La inmensa fuerza de tan precario comienzo estriba precisamente en su debilidad: «Como [...] el método es la forma objetiva, inmanente, el momento inmediato del comienzo tiene que ser él mismo lo defectuoso

[105] F. HEGEL, WL I, 62; CL 71.

[106] N. HARTMANN, *Filosofía del Idealismo alemán,* II, o.c., 78.

[107] Cf. K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Introducción al pensamiento filosófico* (Gredos, Madrid 1967) 27.

[108] F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* ed. Hoffmeister: PhG; trad. de W. Roces: *Fenomenología del Espíritu:* FE; PhG 29; FE 23-24.

y tiene que poseer el don del *impulso* para llevarse adelante»[109]. El *puro ser,* justamente por su absoluta vaciedad, incluye en sí mismo su propia contradicción, es lo absolutamente no idéntico consigo mismo, la nada. Y de la tensión de ambos contrarios surge el devenir *(Werden)* como primera *negación de la negación.* Tal es la fuerza oculta que recorre de punta a cabo el proceso dialéctico: «Solo después de haber sido llevados por la contradicción, los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente a otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y la vitalidad»[110]. Cuando el proceder dialéctico se pone en marcha, cabe ya advertir que no se ha partido simplemente del concepto huero, sino de una inicial contradicción: «El análisis del comienzo daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser [...] o bien la identidad de la identidad con la no identidad»[111].

El saber avanza en cuanto que supera la indeterminación del ser abstracto y vacío desde él mismo. El progresar de la filosofía consistirá en el despliegue de un *método absoluto* que incrementa continuamente la determinación discurriendo de lo abstracto hasta lo concreto, desde lo indeterminado a lo determinado. Conduce desde la más plena indeterminación a una determinación tan plena que todas las determinaciones parciales —todavía parcialmente indeterminadas— han sido superadas. Al final, no quedará ya determinación alguna porque su superación es una *Aufhebung:* tanto una eliminación que conserva como una conservación que elimina; de suerte que dialécticamente se ha retornado a la forma de la indeterminación[112].

El realismo metafísico, en cambio, pretende seguir el lento caminar de la razón humana que pugna por trascender desde lo dado hasta su fundamento; no hay lugar allí para un saber absoluto de carácter filosófico, es decir, humano. Mientras que la *Ciencia de la Lógica* recaba para sí ser concebida «como el sistema de razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura»*[113].

Estas sucesivas determinaciones no son sino negaciones. De ahí que la frase de Spinoza «omnis determinatio est negatio» tenga, según Hegel, una inmensa importancia[114]. El ser de la lógica dialéctica está cruzado de negatividad, a diferencia del ente de la clásica *Teoría del conocimiento* que es —aunque finito— netamente positivo. Acontece en el extremo racionalismo hegeliano una reasunción dialéctica del comienzo en el término por medio de una identificación de método y ser, de concepto y contenido real, en una concepción teológica —o, más bien, teogónica— en la que se mantiene que *solo lo absoluto es verdadero* o, si se prefiere, *solo lo verdadero es absoluto*[115].

[109] Íd., WL II, 489; CL 729.
[110] Íd., W II, 61; CL 388.
[111] Íd., WL I, 59; CL 69.
[112] Íd., WL II, 504; CL 740.
[113] Íd., WL I, 31; CL 47.
[114] Íd., WL I, 100; CL 103.
[115] Íd., PhG 65; FE 52.

Hegel entiende que la abstracta metafísica del entendimiento *(Verstandesmetaphysik)* da por supuestas determinadas representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un medio, postulando una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento. Pero tal modo de pensar presupone que el absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, con lo cual no advierte que —al colocar al conocimiento fuera del absoluto— lo sitúa frente a la verdad. El temor de errar, que parece presidir estas metafísicas críticas y formalistas (especialmente la kantiana) es más bien *temor a la verdad.*

La dialéctica hegeliana del conocimiento absoluto aspira a racionalizar lo irracional, superando los principios de identidad y contradicción (y, particularmente, el de tercero excluido), en cuanto que considera a la misma contradicción como médula real de la realidad viva y concreta[116]. Sin embargo, este ambicioso intento consagra el más completo formalismo metodológico, al identificar ser, concepto y método, acercándose a lo que los «formalistas» por él criticados podrían considerar como el tránsito de la filosofía a la ensoñación racional.

El gran logro especulativo de la metafísica del conocimiento aristotélica y tomista estriba, por el contrario, en haber superado el orden lógico-formal, objetivo perseguido también por la dialéctica platónica, según la interpretación propuesta en el capítulo dedicado a Platón en este mismo libro. La clave de esta superación se logra por medio de una concepción ontológica en la que el ser ya no se considera como forma sino como acto. En cuanto participado por las realidades finitas, el ser es el principio interno de autoposición del ente concreto, su fundamento inmanente que remite al fundamento trascendente como a su causa trascendental.

En el parágrafo 50 de la *Enciclopedia,* Hegel ha clarificado meridianamente su posición sobre la suerte que corre el conocimiento humano en el seno de esta dialéctica entre finito e infinito. «Como el hombre es un ser pensante —afirma allí— ni el sano sentido común ni la filosofía renunciarían a elevarse desde la contemplación empírica del mundo, y por medio de ella, hasta Dios [...]. La elevación del pensamiento sobre lo sensible, su ascensión desde lo finito a lo infinito, el salto hasta lo suprasensible que se realiza con el rompimiento de la serie de lo sensible: todo esto es el pensamiento mismo, este sobrepasar es *solo pensamiento.* Si este tránsito no debe darse, significa que no se debe pensar»[117].

Pensar es pensar el Todo, que incluye en sí mismo la totalidad de lo real. En efecto: como ha señalado Kroner, este Todo hegeliano sería un pensamiento meramente formal, una idea en el sentido de Kant, un postulado en el sentido de Fichte, si no fuera un todo desarrollado, si no se concretara y discerniera, asumiendo progresivamente la totalidad finita[118].

Lo que no cabe ni en el enfoque de la dialéctica hegeliana ni en la Teoría metafísica del conocimiento es un intento como el de Jean Luc Marion, en el que se pretende pensar a «Dios sin el ser»[119] desde una

[116] Íd., WL II, 59; CL 386.
[117] Íd., EphW 75.
[118] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* o.c., 421.
[119] J. L. Marion, *Dieu sans l'être* (Presses Universitaires de France, París 2013).

perspectiva heideggeriana que, interpretada con radicalidad, bloquea todo acceso a Dios y, en último término, al propio ser real. A mi juicio, por tal camino de pretendida superación fenomenológica y hermenéutica de la metafísica no se llega muy lejos.

La *Fenomenología del Espíritu* nos ayuda a no dar una interpretación estática ni simplista a la dialéctica hegeliana del conocimiento absoluto. La verdad absoluta no se encuentra en «algo fijo aislado», o en lo «positivo muerto», sino «en el nacer y perecer que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple»[120].

La dialéctica del conocimiento absoluto no queda totalmente suprimida por el materialismo dialéctico, porque la izquierda hegeliana mantiene la ley formal de la dialéctica y transfiere del conocimiento a la materia ciertas características de lo absoluto. Por otra parte, la dialéctica hegeliana, que estaba sobre todo vuelta hacia atrás, hacia lo ya realizado en el proceso histórico, ha experimentado en el pasado siglo —hasta el reconocimiento del fracaso especulativo del neomarxismo— un giro especulativo que la proyecta hacia el futuro. El principio radical era entonces el *principio esperanza*[121], tal como lo proponía Ernst Bloch, quien acentuaba el carácter profético y mesiánico de la dialéctica al propugnar una versión antropológica y religiosa del marxismo vertida hacia la consecución efectiva de una utopía intrahistórica, de una escatología mundanal, cuya fuerza se encontraría en «las poderosas corrientes de esperanza que atraviesan la humanidad». Aunque en la base de estas concepciones que exaltaban hasta el límite el valor del progreso, de la anticipación histórica, del futuro como única esperanza, se encontraba la apoteosis hegeliana del devenir, en una vida absoluta, inmanente al progreso intramundano.

Este *movimiento* que todo lo vitaliza y encamina es —«en su más alta y afilada cumbre»[122]— un saber del saber, un autosaberse del autosaberse. Hegel entiende que este cénit filosófico fue, de alguna manera, alcanzado por Aristóteles. Como observa en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* «el punto supremo es aquel en que se unen la potencia, la actividad y la entelequia: la *sustancia absoluta* que Aristóteles determina, en general, diciendo que es lo inmóvil en y para sí, pero que al mismo tiempo, *infunde movimiento* y cuya esencia es actividad pura»[123]. Es, en definitiva, la *noesis noéseos*[124], que ya Aristóteles consideraba la más alta forma de conocimiento. Como señaló Herbert Marcuse, «Hegel se encuentra en el terreno de la ontología aristotélica por el hecho, al menos, de que no pone desde el principio y como tesis el "pensamiento del pen-

[120] F. HEGEL, PhG 39; FE 32.
[121] E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung,* o.c.
[122] F. HEGEL, PhG 39; FE 32.
[123] ID., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* II: *Sämtliche Werke,* ed. de H. Glockner (Fromann-Holzboog, Stuttgart 1961) tomo 18, p.326.
[124] ARISTÓTELES, *Metafísica,* 1074 b 34-35.

samiento", que luego dominara como hilo conductor de la investigación ontológica, sino que el "pensamiento del pensamiento" crece a partir del análisis de varios modos de ser como modos de movilidad: ese análisis lo arroja como modo supremo»[125].

Pero esta coincidencia de ámbito deviene divergencia en la medida en que Hegel pasa a considerar el movimiento en un nivel estrictamente lógico mientras que Aristóteles mantiene la tensión *physis-logos,* en la que permanece siempre la referencia a lo real en sí mismo. Las preocupaciones e implicaciones especulativas de ambas fórmulas —*noesis noéseos* y *Sichwissen dieser Sichwissen*— son respectivamente muy diversas en Aristóteles y Hegel. Mientras que la metafísica aristotélica presenta la autoinmanencia del saber absoluto como la más alta y primera realidad, para Hegel es la culminación final de una dialéctica del devenir del concepto. La *Lógica* hegeliana es cabalmente *onto-teo-logía* —con lo que cae de lleno bajo la penetrante crítica heideggeriana— y se mueve en un mundo idealista hasta la plenitud de un pensamiento en el que se resuelve todo otro pensamiento, y en el que el ser real se disuelve y se «olvida».

Por lo demás, el constitutivo formal del absoluto no encuentra su última expresión en la *noesis noéseos* epistemológica, sino en el carácter de acto puro y separado. El propio Hegel lo advierte a su modo en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía:* «Ha podido pensarse, en los tiempos modernos, que era algo *nuevo* el determinar la esencia absoluta como actividad pura, pero esto solo ha sido posible por ignorancia del concepto aristotélico. Los escolásticos, en cambio, reconocieron con razón esto como la definición de Dios, al designar a Dios como *actus purus.* No cabe concebir idealismo más alto que este»[126]. Lo que Hegel no llega a advertir es que se vislumbra un realismo más alto que este idealismo cuando —en un nivel de inteligibilidad estrictamente trascendental— se designa al Absoluto como el mismo Ser subsistente.

[125] H. MARCUSE, *Ontología de Hegel,* o.c., 185s.
[126] F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* o.c. XVIII, 326.

CAPÍTULO V

VERDAD

BIBLIOGRAFÍA

ANGELELLI, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Reidel, Dordrecht 1967); FREGE, G., «Der Gedanke», en *Kleine Schriften,* ed. I. Angelelli (G. Olms, Hildesheim 1967); ÍD., «Über Sinn und Bedeutung», en ibíd.; GEACH, P. T., «Ontological Relativity and Relative Identity», en *Logic and Ontology,* ed. M. K. Munitz (New York Univ. Press, Nueva York 1973); HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit,* en *Wegmarken. Gesamtausgabe,* IX (Klostermann, Fráncfort 1976); HOENEN, M. J. F. M., *La Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin* (Analecta Gregoriana, Roma [2]1953); INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico* (Rialp, Madrid 1974); MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro* (Rialp, Madrid 1990); RICOEUR, P., *La Métamorphoses de la raison herméneutique* (Cerf, París 1991); ROSS, W. A., *Aristotle's Metaphysics* (Clarendon, Oxford 1924); TARSKI, A., «The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics», en A. P. MARTINICH (ed.), *The Philosophy of Language* (Oxford Univ. Press, Nueva York 1996) 61-84; THIEL, C., *Sense and Reference in Frege's Logic* (Reidel, Dordrecht 1968); TUGENDHAT, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytsche Philosophie* (Suhkamp, Fráncfort 1976).

1. ¿QUÉ ES LA VERDAD?

El concepto más característico —de importancia clave en la *Teoría del conocimiento*— es, sin duda, el de verdad. Pero su aparente carácter obvio esconde más de un enigma, como algunos autores centrales de la literatura y del pensamiento no han dejado de señalar.

Lo que nos interesa en este momento es, especialmente, una distinción clave entre dos conceptos de verdad. Diferenciación que, a pesar de su carácter fundamental, con frecuencia se malentiende o, simplemente, se pasa por alto. Hay un texto de Tomás de Aquino que, a pesar de su longitud, merece la pena reproducir íntegro porque despeja de antemano algunas confusiones que pueden perturbar el avance en la comprensión de esta noción decisiva en filosofía:

> Lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y la cosa. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad. [...] El entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo *aquello que es,* sino cuando juzga que hay adecuación

> entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende. Entonces, en primer lugar, conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues, en toda proposición, la forma indicada por el predicado o la aplica a alguna cosa concretada en el sujeto, o la separa de ella [...].
>
> Así, pues, la verdad puede estar [...] en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que conlleva el nombre de *verdadero;* ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide [...][1].

En este texto, encontramos dos sentidos de verdad:

El segundo sentido es el propio de la llamada *verdad ontológica* o *trascendental.* Recibe el calificativo de «ontológica» porque se refiere al ser de la cosa misma, no directamente al conocimiento que de ella se pueda tener; y se la caracteriza como «trascendental», porque en este sentido la verdad trasciende cualquier tipo de realidad, ya que es propia de todas las cosas. De ahí que lo verdadero *(verum)* se cuente —junto con el ente *(ens),* lo uno *(unum)* y lo bueno (el *bonum)*— entre los conceptos trascendentales que estudia la metafísica clásica.

El primer sentido es aquel según el cual se la llama *verdad lógica* en cuanto que se refiere no a la cosa misma, sino al conocimiento intelectual —al *logos*— que la mente obtiene al captar esa realidad tal como es.

Se registra aquí una interesante paradoja. Este primer sentido es el más propio de la verdad. Estrictamente, cuando hablamos de verdad nos referimos a la verdad lógica. Y, sin embargo, el primer sentido apunta al aspecto fundamental de la verdad, que se basa en el ser de la cosa, es decir, en el segundo sentido. Nosotros pensamos o decimos la verdad (lógica) cuando decimos o pensamos la realidad tal como es en verdad (ontológica). Así pues, la verdad lógica —es decir, la verdad propiamente dicha— se fundamenta en la verdad ontológica. Por elemental que parezca esta distinción, pasarla por alto ha llevado a no pocas confusiones a la filosofía, especialmente a la contemporánea.

Por tanto, la noción de verdad —como acontece con casi todas las ideas y palabras más importantes de la filosofía— es analógica. Para advertir, de entrada, cómo lo es, vamos a repasar de nuevo estos dos sentidos a los que venimos aludiendo:

Como toda realidad que es «fiel» a su naturaleza y que lo es sin defecto, el conocimiento puede ser verdadero simplemente como una cosa. Por ejemplo, en la sensación, el sentido se asimila al objeto captado. Pero el sentido mismo no puede decir si tal objeto aparece como verdaderamente conformado, o no lo logra. El ejemplo típico es el del remo parcialmente metido en el agua, que sigue siendo recto, pero parece quebrado.

En cambio, cuando el conocimiento percibe la verdad, es verdadero; pero ya no como una simple cosa, sino también como conocimiento. Aunque una referencia al conocimiento esté implicada en toda noción de

[1] *STh* I, q.16, a.2.

verdad, es en la verdad del conocimiento autoconsciente en la que encontramos la forma arquetípica de la análoga noción de verdad.

Nosotros poseemos esta verdad del conocimiento solamente en el acto de juzgar. En el juicio, la conformidad del pensamiento con la cosa llega a ser, ella misma, conocida. Lo cual es posible porque la propia estructura del juicio implica una peculiar reflexión sobre el sujeto que conoce y —simultáneamente— sobre la cosa conocida.

En su libro *La estructura de la subjetividad,* Millán Puelles distingue entre tres clases de reflexión:

1) *Reflexión meramente concomitante:* es la que acompaña a todo acto psíquico. Se trata de una reflexión consectaria, atemática y meramente acompañante. Añadamos, como característica imprescindible, que la captación del sujeto mismo es condición necesaria para captar lo otro en tanto que otro. «Al ser lo otro en tanto que otro —escribe Millán—Puelles— lo que hace de objeto para la subjetividad que se trasciende, la presencia del sí mismo o de lo propio no puede darse en ese trascender intencional en una forma objetiva, sino tan solo como una simple presencia consectaria: algo esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto y, sin embargo, indisolublemente ligado con ella»[2].

2) *Reflexión representativa:* consiste en un segundo acto del entendimiento, que objetiva el primer acto de conocer, en el que se expresa el juicio acerca de la cosa conocida. Es la que también podría denominarse «reflexión estrictamente dicha». Como señala Millán-Puelles, «lo decisivo en la reflexión estrictamente dicha consiste en su cualidad de "propia o formalmente objetivante"»[3]. En este género de actividad, reflexiono de un modo expreso sobre un acto de conciencia realizado por mí. Es decir, tengo que objetivar el mismo acto que antes era solo meramente vivido.

3) Finalmente, hay un tipo muy peculiar de reflexión, al que Millán-Puelles califica de «originaria», y a la que podríamos llamar también «constitutiva». En los dos primeros casos, que acabamos de exponer, la reflexión no es de la esencia del acto de conocimiento sobre el que se reflexiona. Pero en este tercer caso el acto de conciencia mismo *es* reflexivo: no puede ser entendido sin la reflexión, como sucede en el juicio, en las experiencias de dolor y placer, en el sentido del deber, en la vivencia del diálogo o en la reflexividad veritativa. Yo no puedo experimentar placer o dolor sin saberlo. Yo no puedo juzgar sin saber que estoy juzgando y que este juicio es expresión de mi conformidad con la realidad. Se trata, por lo tanto, de la reflexión que en la verdad acontece. Al juzgar, el entendimiento compara lo que existe «dentro» de sí mismo con lo que existe «fuera» de sí mismo. Compara la especie o idea, en la cual la forma existe intencionalmente, con la forma tal como existe físicamente. Y, al hacerlo así, el entendimiento puede reconocer que la forma expresada —o dicha— en la existencia intencional es *la misma* que la forma que existe en la cosa natural. «En todo acto originariamente reflexivo la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o

[2] A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* o.c., IV, 234s.
[3] Ibíd., 364.

bien como determinante de "su" estado»[4]. Esta autoconciencia de la subjetividad instada se realiza también, a su modo, pero siempre en la forma de la reflexividad originaria, en todos nuestros actos de juzgar y en todas nuestras voliciones libres. En el siguiente texto de Tomás de Aquino observamos el tipo de reflexión que está presente en un acto de conocimiento en el que acontece la reflexión originaria para el logro de la verdad: «El entendimiento reflexiona sobre su acto, no solamente en cuanto que lo conoce, sino en cuanto conoce su adecuación con la cosa, lo cual, por cierto, no podría ser conocido sin conocer la naturaleza del acto mismo, que no es cognoscible sin que se conozca la naturaleza del principio activo que es el propio conocimiento, a cuya índole atañe el conformarse a las cosas; y de ahí que según esto conoce la verdad el conocimiento que sobre sí mismo reflexiona»[5].

Esto es lo que —desde la perspectiva de la verdad— el juicio parece ser en esencia: un acto de conocimiento que, al decir que una cosa es así o de otra manera, conduce directamente a la identidad cognoscitiva con la realidad extramental. El juicio es una síntesis o composición cuando es afirmativo; es una división cuando es negativo.

Sin embargo, aquello con lo que el juicio trata primariamente no son meras ideas. La composición o división extramental expresa el real estado de cosas. En el juicio, se da un compromiso ontológico (que N. Hartmann sitúa en la cópula y Quine en el cuantificador existencial).

Es mucho lo que se halla implicado en esta concepción de la verdad, y no siempre se tiene en cuenta. Por de pronto, hay que destacar que implica y revela una concepción teleológica del conocimiento según la cual la forma conocida, la forma real, es la perfección del conocimiento hacia la cual se orienta. Toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza. Es entonces necesario que el entendimiento, en cuanto que es cognoscente, sea verdadero en tanto que, no solamente tiene semejanza con la cosa conocida, sino que esa forma es la misma forma del entendimiento en cuanto que es cognoscente.

La perfección del entendimiento es el conocimiento de la cosa existente como tal. Así pues, la perfección del entendimiento es la verdad en cuanto conocida. El entendimiento se descubre a sí mismo en la actualización de su (activa) potencialidad: una actualización movida por y hacia objetos de conocimiento a los que el entendimiento —al actualizarse a sí mismo— se hace adecuado. Tal es el sentido dinámico que es propio de la *adecuación* del intelecto con la cosa, en la que la misma verdad consiste, según la definición clásica (no siempre bien entendida).

Al comprender las cosas tal como son, el entendimiento se comprende a sí mismo. Resulta, entonces, que el intelecto descubre su fin, su *telos,* al conocer el ser. El entendimiento descubre las estructuras —potencialidad y actualidad, principio y fin *(arkhé* y *télos)*— que caracterizan tanto a la apropiación por parte de la mente de las realidades que ella encuentra como a la naturaleza de esas realidades. El conocimiento intelectual es la

[4] Ibíd., 248.
[5] *De verit.,* q.1, a.9. Cf. MILLÁN-PUELLES, ibíd., 249.

segunda y definitiva actualización de la potencialidad activa del conocimiento. Es más, la única buena caracterización del entendimiento es su consideración como alcanzando el conocimiento de la realidad.

La (activamente) potencial adecuación a todos sus objetos es, entonces, la tesis central de esta visión acerca de cómo la mente y aquello de lo que se apropia tienen una profunda y original comunidad. En tal concepción metafísica y realista *no* surge el moderno problema epistemológico. No hay lugar para la idea de unas formas *a priori* del intelecto porque las formas del entendimiento son precisamente las formas reales. No tenemos en este planteamiento un *a priori* cognitivo, sino —por decirlo así— un *a priori* ontológico. La idea de un *a priori* cognitivo procede de la concepción de la mente humana como algo cerrado en sí mismo. Por contraste, si el entendimiento está en sí mismo abierto al ser, si está teleológicamente orientado hacia la verdad, no hay una «soledad» previa que tratamos de superar sin lograrlo nunca plenamente.

Aunque decimos que la verdad reside formalmente en el juicio, su lugar radical es el entendimiento mismo. Porque la verdad es la adecuación de la mente y el ser en la actualidad del entendimiento. De esta suerte, acierta la definición clásica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*.

Ahora bien, la profunda comunidad entre pensamiento, lenguaje y realidad se manifiesta en la necesidad de componer y separar en los juicios. En efecto, como afirma Tomás de Aquino, «el entendimiento humano necesita conocer componiendo y dividiendo. Pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres suceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento»[6].

Las cosas están así no solo porque el intelecto humano es más imperfecto que el intelecto divino o angélico, los cuales conocen de una vez. Resulta, además, que este tipo de entendimiento es adecuado a las cosas que conocemos. Se podría decir que nuestro intelecto «descubre» su propia actualización al conocer la actualidad de un tipo de realidades —las cosas materiales— que no son puras formas, sino que están compuestas de forma y materia, que son generables y corruptibles.

Según Kant, la síntesis categorial se impone a los correspondientes objetos, de tal manera que las condiciones de posibilidad del objeto son las mismas condiciones de posibilidad del juicio. Por el contrario, según Tomás de Aquino, la síntesis del juicio significa la estructura real de las cosas. Pero, según él, *lo que sucede con las ideas no sucede con las cosas*. La adecuación veritativa, la adecuación en la que la verdad consiste, solo es posible porque tenemos en el entendimiento algo propio de él que no se puede encontrar en las cosas mismas: *quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re*[7].

[6] *STh* I, q.85, a.5.
[7] *De verit.*, q.1, a.3.

Es conveniente recordar el texto completo en el que comparece esta paradoja porque se trata de una versión de la teoría de la verdad que no suele destacarse en los tratamientos convencionales procedentes de diversas teorías:

> Justamente igual que la verdad se encuentra en el intelecto más bien que en las cosas, así también se encuentra primariamente en un acto del entendimiento que junta y separa, más bien que en un acto por medio del cual forma las quididades de las cosas. Porque la naturaleza de la verdad consiste en una conformidad de la cosa y el intelecto. *Y nada llega a ser conforme consigo mismo,* sino que la conformidad requiere distintos términos. En consecuencia, la naturaleza de la verdad se encuentra primariamente en el entendimiento cuando este comienza a poseer *algo propio de él mismo que no se halla en la cosa que está fuera de la mente,* aunque se corresponda con ello, de manera que entre los dos —el entendimiento y la cosa— tiene que darse una conformidad. Al formar las quididades de las cosas, el entendimiento posee una mera semejanza del objeto que existe fuera de la mente, así como el sentido tiene una semejanza cuando recibe las especie de una cosa sensible. Pero cuando el entendimiento comienza a juzgar sobre la cosas que ha aprehendido, entonces su juicio es algo propio de él mismo, algo que no se encuentra en la cosa de fuera *(quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re).* Y se dice que el juicio es verdadero cuando se conforma a la realidad externa. Con todo, el entendimiento juzga acerca de la cosa que ha aprehendido en el momento en el que dice que aquello es o no es. Este es el papel del «entendimiento que compone y divide»[8].

La «paradoja de la verdad» aparece aquí, más concretamente, como *paradoja del realismo y del idealismo.* Se trata de lo siguiente: El idealismo mantiene que lo que el intelecto produce es real; el realismo, en cambio, sostiene que lo que el entendimiento genera es irreal. Según Tomás de Aquino, la síntesis del juicio produce una composición *lógica* —la composición de predicación— que consiste en *secundae intentiones,* entes de razón, *entia rationis.* Mientras que Kant piensa que las síntesis de la *Lógica trascendental* son reales, en la medida en que producen el orden objetivo del mundo: lo que Kant llama *natura formaliter spectata.*

Como dice en algún lugar Millán-Puelles, el realismo de Tomás de Aquino no es «un realismo en estado sólido»: no es un realismo crudo precisamente porque un realismo en sentido coloquial o trivial no puede ser mantenido como auténtico realismo: se convierte en una suerte de idealismo.

Dando un paso más, podemos vislumbrar que esta característica del realismo tomista acontece incluso en el nivel de la primera operación de la mente, es decir, la conceptuación. Según Tomás, el objeto propio de entendimiento humano —en la llamada *simple aprehensión*— es la naturaleza de las cosas materiales. Las cosas materiales están compuestas de materia y forma. Ahora bien, lo individual de un fragmento de materia no es algo que pueda ser captado por el entendimiento. El intelecto puede

[8] *De verit.*, q.1, a.3.

captar lo que hace a Sócrates ser un hombre, pero no lo que hace a un hombre ser Sócrates.

Esto es así porque *humanidad* significa lo que entra en la definición de hombre: es aquello por lo que el hombre es hombre. En cambio, la materia individual, con todos los accidentes propios de su individuación, no entra en la definición de la correspondiente especie; pues en la definición de hombre no entran *estos huesos* o *esta carne* (o esta blancura o esta negritud). Y, sin embargo, estos huesos o esta negritud sí que entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. De modo que no son totalmente idénticos el hombre y la humanidad, sino que por *humanidad* hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen constituyen el aspecto formal de la realidad humana[9].

Si Platón estaba equivocado (y tanto Aristóteles como Tomás pensaron que lo estaba), entonces no hay fuera de la mente una cosa como *la* naturaleza humana en cuanto tal: hay solo la naturaleza humana de Cristina, Ignacio o Álvaro. Pero como la humanidad de los individuos es la forma ínsita en la materia, no es algo que pueda, como tal, ser el objeto del pensamiento puramente intelectual. En orden a captar la concreta humanidad de Cristina, Ignacio o Álvaro, necesitamos pedir ayuda a la imaginación. Según la terminología de Tomás de Aquino, la humanidad de un individuo es «inteligible» (porque es una *forma),* pero no «actualmente inteligible» (porque existe en la materia). Es decir, porque es una forma, constituye un objeto adecuado para el intelecto; mas, por existir en la materia, necesita sufrir una transformación para llegar a ser actualmente poseída en la mente. Y esto es lo que entendemos por «abstracción».

En la modernidad esta teoría se oscurece tras la propuesta de Duns Scoto sobre la *natura formalis a parte rei.* Pero, según la doctrina clásica, es el entendimiento agente el que, sobre nuestra experiencia de seres humanos individuales, produce el objeto inteligible en acto: por ejemplo, la humanidad como tal. Este objeto es como una «palabra intelectual», una «palabra del corazón» *(verbum cordis),* también llamada *species.*

¿Hasta qué punto, entonces, conocemos las cosas *tal como son?* La respuesta de Tomás de Aquino es muy matizada:

> El entendimiento humano no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo [...]. Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales [...]. En cambio, Platón, atendiendo solo a la inmaterialidad del entendimiento humano y no al hecho de que de algún modo está unido al cuerpo, sostuvo que su objeto son las ideas separadas y que

[9] *STh* I, q.3, a.3.

nosotros conocemos no abstrayendo sino, más bien, participando de las realidades abstractas[10].

La misma cosa existe de un modo en la mente y de otro en la realidad. Pero reconocer esto no implica incurrir en falsedad, ya que el modo de ser es de suyo diferente del modo de entender, sin que el paso de una cosa de un modo a otro tenga por qué implicar cambios en su interna realidad. Pero esta distinción nos abre un amplio campo de discusiones.

2. VERDAD Y SER

La verdad es un concepto tan amplio como el de ser y, por lo tanto, se convierte con él, según el lema clásico: *ens et verum convertuntur.* El ente se convierte con lo verdadero porque toda realidad es —por estar determinada— cognoscible: todo aquello que tiene ser es susceptible de ser conocido. Sin embargo, cuando decimos «verdadero», no significamos lo mismo que cuando decimos «ente»; al afirmar que «el ente es verdadero» no hacemos una repetición inútil, una tautología. Como sucede con los restantes conceptos trascendentales, «verdadero» y «ente» significan la misma cosa real *(res significata),* pero la significan de diverso modo *(modus significandi)*[11]. Bien advertido que el *modus significandi* no es meramente la configuración gramatical, sino que se fundamenta en el *modus cognoscendi,* y este en el *modus essendi*[12].

La noción de verdad añade algo a la de ente, pero no como algo extraño a él porque al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza ajena a él, ya que toda naturaleza es esencialmente ente. La verdad añade algo al ente en cuanto que expresa un aspecto —una formalidad— que no viene expresado por la misma palabra «ente», a saber, su interna inteligibilidad.

Esta clásica distinción ha adquirido una sorprendente importancia en la filosofía analítica actual, a partir de Gottlob Frege. Según la terminología de cuño fregeano, cabría decir que «verdad» y «ente» tienen la misma referencia *(Bedeutung),* pero con distinto sentido *(Sinn)*[13]. El sentido, lo que Frege llama también «modo de darse» *(Art des Gegebenseins),* tiene carácter objetivo y relevancia ontológica, de manera similar —según vimos antes— a lo que acontece con la doctrina clásica de los *trascendentalia*[14]. Las diferentes propiedades trascendentales se dicen del mismo *subjectum,* de la misma *res,* pero difieren *ratione.* Ya Aristóteles había señalado que el *ente* y el *uno* son lo mismo y una sola naturaleza, pero no

[10] *STh* I, q.85, a.1.

[11] Sobre las teorías medievales de los *modi significandi,* cf. G. L. BURSILL-HALL, *Speculative Grammars of the Middle Ages,* o.c.; J. PINGBOR, *Logik und Semantik im Mittelalter* (Frommann, Stuttgart 1972); J. PINGBORG, «Speculative Grammar», o.c.; sobre las teorías escolásticas posmedievales, cf. E. J. ASHWORTH, *Language and Logic in Post-medieval Period,* o.c.

[12] Cf. I. ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy,* o.c., 97-101.

[13] G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», o.c.

[14] Cf. I. ANGELELLI, *Studies on Gottlob...,* o.c., 72s.

se muestran según la misma razón. Pues lo mismo es *un hombre* que *hombre* y *hombre que es*[15]. Estas *rationes* en las que difieren los significados de «ente», «verdadero», «bueno» y «uno» —que, por lo demás, tienen la misma referencia— son algo semejante a los sentidos fregeanos; y en ambos casos —el de la antigua semántica y el de la nueva— se trata de diferencias que no son meramente subjetivas, sino que consisten en modos diversos de darse o mostrarse la misma cosa o naturaleza[16].

Lo que acabo de decir parece, sin embargo, arrojar como resultado una cierta «objetivación» e, incluso, «cosificación» del sentido. Por lo demás, este parece ser el riesgo de la crítica indiscriminada al psicologismo[17], que puede llevar a olvidar que lo pensado, en cuanto tal, exige un pensamiento; que no hay *tema* sin la correspondiente actividad cognoscitiva (no hay *objeto* sin *operación,* como decía Leonardo Polo). Bien está —se podría argüir— distinguir lo físico de lo lógico, lo fáctico de lo normativo, lo subjetivo de lo objetivo; pero de ahí a convertir los *sentidos* en cosas, va un gran paso. Y, efectivamente, así es; como también es cierto que ni los metafísicos realistas ni Frege nunca dieron ese paso. Por una parte, ya hemos visto que el propio Frege relaciona estrechamente la noción de *sentido* con la de *conocimiento.* Por otra, el tercer ingrediente del significado, la *fuerza asertiva,* articula con el sentido una dimensión práxica que impide su mala objetivación.

La relación entre el ser y la verdad tiene algo de inquietante, porque parece como si el punto focal de la mutua relación oscilara de un extremo al otro, según el enfoque adoptado. Por ejemplo, desde una perspectiva realista parece que el ser ha de tener más relevancia que la verdad, y el orden inverso sería el propio del idealismo. Solo con un planteamiento riguroso se trasciende la paradoja. Veámoslo.

En el orden de fundamentación, «la entidad de la cosa precede a la razón de verdad»[18]. Al conocimiento lo llamamos verdadero porque manifiesta y declara el ser de las cosas; y, al hacerlo, nos estamos refiriendo al efecto de esta relación de fundación. Si, en cambio, consideramos el fundamento mismo, podemos llamar «verdaderos» a los entes: los entes se dicen verdaderos en cuanto que *causan* la verdad. Bien entendido que *causalidad* no se identifica aquí en modo alguno con la producción física: tal causación no tiene nada de físico, sino que es intencional. No advertirlo así supondría pasar de la paradoja al error de lo que Millán-Puelles —como antes recordé— llama «un realismo en estado sólido».

[15] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 2, 1003 22-27. Geach se refiere a la mutua convertibilidad de los trascendentales en los siguientes términos: «If any of trascendentals the medievals say they convert, *convertuntur* [...]. Of course, we get nowhere if we try to construe the converting of trascendentals as logical convertibility, coextensiveness, or again interchangeability *salva veritate;* but if we look at he Latin etymology of *convert,* we get an apt and helpful metaphor. The transcendentals turn together, like a train of gear wheels» (P. T. GEACH, «Ontological Relativity and Relative Identity», o.c., 287s).

[16] S. L. BROCK, «Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approcio alla distinzione reale», o.c., 57-70.

[17] Cf. G. PRAUSS, *Einführung in die Erkenntnistheorie,* o.c., 3.

[18] *De verit.,* q.1, a.1.

Ahora bien, en el planteamiento más equilibrado y clásico de la cuestión parece que se mantiene al mismo tiempo la tesis inversa: «La verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas»[19]. De ahí que, para una versión del mundo en la cual nos asimiláramos completamente a la naturaleza, nuestra libertad desaparecería y con ella el conocimiento humano mismo. Se trata de una variante de la contradicción fundamental por la cual toda teoría naturalista omnicomprensiva se elimina a sí misma: es una radical contradicción que consiste en intentar concebir un conocimiento intelectual sin libertad, como si fuera un acontecimiento natural. Pero, según este tenor, parece que, si la verdad está principalmente en el entendimiento, el juicio verdadero se seguiría de lo que nosotros pensáramos en cada caso, con lo que incurriríamos en el relativismo y en el escepticismo: todo lo que alguien opinara sería verdadero, de manera que dos proposiciones contradictorias podrían ser válidas a la par. Pero lo que se acaba de decir no justifica en modo alguno tal objeción, ni va en contra del realismo metafísico. Es perfectamente compatible sostener al mismo tiempo que —por una parte— el ser constituye el fundamento de la verdad y —por otra— que la verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas, y que es incompatible con el naturalismo materialista.

Para comprender bien esto, es preciso advertir que el concepto de verdad es análogo, con *analogía de atribución:* la que se da en un término atribuido a varios objetos con orden de prioridad y posterioridad. Pues bien, en este tipo de predicación analógica, no es necesario que el sujeto que recibe con prioridad la atribución común sea la causa de los otros. Basta con que sea el primero en el que se encuentra aquella razón común. En este caso, los entes fundamentan la verdad (la «causan», si se quiere), pero donde primariamente se encuentra la razón de verdad es en el entendimiento.

Para entender bien esto, hay que advertir que la verdad configura una especie de círculo intencional entre el cognoscente y lo conocido. Lo verdadero, aunque se fundamente en el ser, solo se encuentra formalmente —es decir, en sí mismo— en la mente porque una cosa no se dice «verdadera» sino por su adecuación al entendimiento. De manera que lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad, y en el entendimiento con anterioridad.

Para dar una visión actual de la filosofía de la verdad, habría que tener en cuenta que algunas ideologías modernas y contemporáneas entienden la verdad como referida sobre todo a la inteligencia práctica que, además, tiende a reducirse a una imagen técnica. El variado panorama de los tipos de verdad, ofrecido en la concepción clásica, va perdiendo su carácter analógico para estrecharse en un planteamiento mucho más rígido. Ya Descartes contraponía, al antiguo saber libre y descomprometido, una filosofía que habría de convertir al hombre en «dueño y posesor de la naturaleza». Mientras que el pensamiento clásico considera que en el conocimiento intelectual hay un elemento, no de mera pasividad, sino

[19] Ibíd., q.1, a.2.

de pura contemplación receptiva —de «oído atento al ser de las cosas», según la expresión de Heráclito—, la actitud característica de la modernidad es decididamente operativa y transformadora. Kant llega a afirmar que el conocimiento intelectual es un mero hacer *(ein blosses Thun).* Y Marx mantiene que la cuestión de la verdad, si se independiza de la práctica, es trivial. En el marxismo se pretende identificar teoría y praxis: la verdad es lo que hace el hombre en referencia al proceso histórico total. Un pragmatismo menos ambicioso, pero no menos radical, impera, por lo demás, en buena parte del pensamiento occidental: la verdad es rendimiento, eficacia, éxito (se trata del enfoque liberal, con su frecuente cortejo de injusticias, preponderante en el campo económico y en muchos ambientes profesionales).

Ciertamente, la filosofía no siempre ha concedido relevancia a la *verdad práctica.* Esta limitación, como he señalado anteriormente, se está superando gracias a la *rehabilitación de la verdad práctica.* Pero solo es posible *rehabilitarla*[20] cuando no se extrapola. Porque, cuando la praxis humana se absolutiza, el valor de la verdad se disuelve. «Tal posibilidad —escribe Inciarte— parece inminente si el giro antropo-sociológico de la filosofía va acompañado de la pérdida del sentido de la verdad y del interés del hombre por ella. Lo único que cuenta entonces son intereses y conflictos entre intereses, cuya solución queda así confiada a procesos de tipo puramente político. Si todavía se sigue hablando de verdad y de teoría, estas quedan reducidas a la descripción de tales conflictos o al descubrimiento de intereses en la base de supuestas verdades y actitudes morales. En pocas palabras: si, en estas circunstancias, la filosofía pretende ser algo más que crítica de la ideología, es que ella misma es ideología. Y si se atribuye a la palabra "ideología" un significado positivo, entonces la ideología científica que de ahí resulta, se coloca por completo al servicio de la praxis»[21].

El auténtico sentido de la verdad viene dado por la situación de las cosas creadas, con relación a Dios, que las crea, y al hombre, que las conoce. «Por eso —dice Tomás de Aquino— la cosa natural, colocada entre dos inteligencias, se dice verdadera en relación a una y otra. Pues por la adecuación a la inteligencia divina se dice verdadera en cuanto que cumple aquello para lo que ha sido destinada por el entendimiento de Dios [...]. Y por la adecuación a la inteligencia humana se dice verdadera en cuanto que está ordenada por naturaleza a que se forme una verdadera estimación de ella misma»[22]; es decir, en cuanto que es cognoscible con verdad, se muestra como lo que es y no da, de suyo e intrínsecamente, lugar a error.

Según la primera de estas consideraciones, es en el entendimiento divino donde la verdad primeramente se halla porque originariamente se adecúan con él las cosas creadas. Derivadamente —aunque también en sentido propio— posee el entendimiento humano la verdad, ya que en él acontece la razón formal y reflexiva de la adecuación.

[20] Cf. M. Reidel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosohie,* o.c.
[21] F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico,* o.c., 159s.
[22] *De verit.,* q.1, a.2.

La verdad que se dice de las cosas en referencia al entendimiento humano es en cierto modo accidental a ellas, no las constituye en lo que son. El ser de las cosas no depende del conocimiento que de ellas pueda tener el hombre. Creer lo contrario es una ilusión, una especie de alienación, en cuanto que el ser humano no acepta su propia condición finita y disloca su posición en el mundo al considerarse el centro de toda la realidad. Un subjetivista consecuente podría suscribir el pensamiento expresado en los versos de Juan Ramón Jiménez:

> Sé bien que, cuando el hacha
> de la muerte me tale,
> se vendrá abajo el firmamento.

Más prosaica, en cambio, es la experiencia de que la bóveda de los cielos no cuelga, como de un hilo, de la vida de hombre alguno. La llamada «cara invisible» de la luna era tan real y verdadera antes de que la vieran los primeros astronautas como después de tal hazaña. Poco, muy poco, es lo que el ser humano conoce, y la realidad no espera nuestros juicios para existir de formas variadas y, a veces, sorprendentes.

3. LA VERDAD EN EL CONOCIMIENTO

La verdad es una adecuación. Pero no es una adecuación cualquiera, sino que es esencialmente una adecuación conocida. Por ejemplo, la adecuación que mi imagen en el espejo tiene con mi rostro no es una conformidad veritativa porque no es conocida por el espejo, sino simplemente reflejada por él. Yo puedo tener en mi mente una imagen o un concepto adecuados a una determinada cosa, pero solo habrá verdad propiamente dicha si yo conozco la respectiva adecuación en cuanto tal. A esta verdad en sentido estricto se la suele llamar *verdad lógica.* Con ello no se quiere indicar que tenga lugar solo o preferentemente dentro de la «lógica» como disciplina. Se quiere significar que es una verdad correspondiente al *logos,* al conocimiento humano. De ella se distingue la *verdad ontológica,* que es la verdad de los entes, de las cosas.

La verdad lógica no acontece en el conocimiento sensible, porque en ese nivel la adecuación no tiene un carácter veritativo, justo porque no es cognoscitivamente conocida como tal. El sentido no conoce la adecuación en cuanto tal porque, aunque la vista posee la semejanza de lo visto, no conoce la comparación entre la cosa vista y lo que ella percibe[23]. En toda sensación hay conciencia de sentir, pero —como la potencia sensible no es reflexiva— esto no equivale a conocer la adecuación entre la cosa y lo que de ella se ha captado.

El entendimiento puede conocer su conformidad con la cosa entendida. Pero tal adecuación no se capta en el nivel de la primera operación de la mente o «simple aprehensión». Ya Aristóteles lo había advertido: «Lo

[23] *STh,* I. q.16, a.3.

verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la mente; pero tratándose de la aprehensión de lo simple o de la definición, tampoco están en la mente»[24].

Uno de los planteamientos que tenderá a oscurecer progresivamente esta tesis es el *representacionismo*. Si se entiende el concepto como una suerte de doblete de la forma real, fácilmente se pasa a considerar que en él se capta un aspecto medular de lo que existe. A mi juicio, este es uno de los errores primordiales de las teorías gnoseológicas de la modernidad que, durante años, ha oscurecido los planteamientos del propio realismo, porque no pocos cultivadores de la metafísica del ser son *representacionistas* sin percatarse de la incompatibilidad mutua de ambas posiciones (realismo y representacionismo).

Así pues, en el nivel de la simple aprehensión, el entendimiento todavía no se encuentra en acto con respecto al conocimiento cabal del *ser* de la cosa. Esta completa actualización solo acontece en el juicio[25], gracias a lo que Frege denomina *fuerza asertiva,* que se distingue del *contenido proposicional* [26] y se articula con él.

Una teoría satisfactoria de la verdad, por tanto, no se atiene solo al modelo de adecuación, sino que incluye una imprescindible dimensión reflexiva que se encuentra en todo juicio. Claro aparece que, para captar la verdad, no es necesario un ulterior juicio explícitamente reflexivo. No se precisa un proceso al infinito en el que se perdería la realidad de las cosas y la propia verdad. Algo así ocurre en algunas versiones de la *filosofía trascendental* o *crítica,* en las que se dispara un proceso reflexivo reiterado que —al cabo— no conduce a nada[27]. Las «curas» positivistas de este girar en vacío también parten de la ignorancia de esta *reflexión originaria*[28].

Estas dos dimensiones esenciales de la verdad lógica —la adecuación y la reflexión— se encuentran rigurosamente conjugadas en este texto del *De veritate,* tan alejado de lo que algunos llaman «realismo tosco»: «La verdad sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio de este se refiere a la cosa tal como ella es; pero la verdad es conocida por el entendimiento en tanto que reflexiona sobre su propio acto; pero no solo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa, la cual a su vez no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del propio acto. Y, por su parte, esta última no puede ser conocida si no se conoce el principio activo a cuya naturaleza le compete conformarse a las cosas. Luego el entendimiento conoce la verdad en cuanto que reflexiona sobre sí mismo»[29].

El conocimiento verdadero, que en el juicio acabadamente se alcanza, conlleva una vuelta del entendimiento sobre sí mismo, una *reditio*. Su

[24] ARISTÓTELES, *Metafísica,* V, 4, 1027 b 25-28.
[25] Cf. M. J. F. HOENEN, *La Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin,* o.c., 5 y 9.
[26] G. FREGE, «Der Gedanke», o.c., 347.
[27] La concepción semántica de la verdad propuesta por Tarski, en la que se remite la verdad a un nivel metalingüístico, no está exenta de este riesgo.
[28] Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* o.c., 247-259.
[29] *De verit.,* q.1, a.9.

base metafísica es de este tenor: «La razón es que las cosas más perfectas, como las sustancias intelectuales, retornan sobre su esencia con un retorno completo *(reditione completa);* pues por el hecho de que conocen algo puesto fuera de ellas, salen de algún modo fuera de sí mismas; pero en cuanto conocen que conocen, ya empiezan a volver sobre sí, porque el acto de conocimiento es intermedio entre el cognoscente y lo conocido; y este retorno se consuma en tanto que conocen sus propias esencias»[30].

La inteligencia vuelve sobre sí misma y, en esa *reditio,* reflexiona sobre su acto, no solo en el sentido de que tiene conciencia de él, sino también en el sentido de que conoce la proporción del acto cognoscitivo a la cosa, lo cual implica conocer la naturaleza del entendimiento y del conocer mismo, que consiste en conformarse a las realidades.

Advirtamos, por último, que la filosofía contemporánea —en la que se registra un renovado interés por el tema de la verdad— no siempre ha conseguido articular la dimensión de adecuación con la de reflexión. Es más, con frecuencia se ha producido el olvido de uno de esos aspectos esenciales de la verdad, con la consiguiente absolutización del otro aspecto. A su vez, tampoco puede mantenerse —a la larga— cada una de las dimensiones extrapoladas porque únicamente cabe que se den en su mutua articulación[31].

La filosofía lógico-lingüística y la hermenéutica existencial, en cambio, casi nunca han acertado a conjugar el modelo de reflexión con el paradigma de adecuación[32]. Por ejemplo, el positivismo lógico extrapoló el esquema de correspondencia con exclusión de las dimensiones reflexivas. Como reacción, el análisis del lenguaje ordinario y la hermenéutica existencial se han inclinado a destacar el aspecto reflexivo y pragmático, con el riesgo de volatilización de la verdad como adecuación. (La pretensión de principio resultante aparece también en las propuestas de concebir la verdad como *coherencia).*

Es muy característica del actual momento cultural esta oscilación entre el positivismo cientificista y subjetivismo antropocéntrico. Lo que desde ambas perspectivas se pierde de vista es la capacidad que el hombre tiene de *conocer* la verdad objetiva en toda su amplitud[33]. Con una metafísica inexistente o insuficiente, se torna inaccesible la articulación del conocimiento con el ser. Es una visión truncada del ser la que está en la base de unas concepciones gnoseológicas en las que el gran ausente es el conocimiento mismo. La más reciente recuperación del sentido de ciertas nociones ontológicas y epistemológicas —especialmente por parte de algunas orientaciones de la fenomenología, la hermenéutica y el análisis del lenguaje— anuncia un nuevo y prometedor tratamiento del viejo problema de la verdad, en el que se acojan todas sus dimensiones esenciales.

[30] Ibíd.

[31] Cf. A. TARSKI, «The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics», o.c., 61-84.

[32] F. INCIARTE, «El problema de la verdad en la filosofía actual y en santo Tomás», o.c.,41-60.

[33] Esta capacidad ha sido reivindicada en nuestro tiempo por J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit,* o.c.

Especial interés para nuestro propósito presentan los actuales planteamientos hermenéuticos. Más allá de las modas y del oportunismo, es particularmente revelador —por su calado filosófico— el libro de Luigi Pareyson titulado *Verità e interpretazione*[34], que ofrece un valioso encuentro con la lucidez, lejos de esas travesías enrevesadas o crípticas que tanto frecuentan quienes ocultan tras la oscuridad la ausencia de un pensamiento propio. Su autor es —junto con Gadamer y Ricoeur— uno de los pensadores contemporáneos que primero se han adentrado en las honduras de la *interpretación,* caracterizada en estos tres casos por una orientación hacia la verdad que no admite compromisos con la brillantez fascinante ni la ruidosa actualidad. A lo largo de los años, he tenido la fortuna de ser interlocutor de Pareyson a lo largo de varios encuentros —organizados por el Prof. Nunzio Incardona— en un marco tan adecuado como es Sicilia.

Pareyson llevaba veinticinco años meditando sobre el concepto de interpretación, como demuestran las referencias a su obra que ofrece Gadamer en *Verdad y método,* donde asegura, además, que su propio trabajo futuro sería un desarrollo de ese núcleo originario que el pensador italiano estaba desarrollando. Como realmente sucedió.

Desde el arranque de su reflexión sobre la interpretación y la verdad, distingue Pareyson dos modos de meditar: el *pensamiento expresivo* y el *pensamiento revelativo.* Si el primer modo de pensar es el dominante en la cultura actual, el segundo goza de una primacía intrínseca que, lejos de ser excluyente, se caracteriza por su profundidad y apertura. La estrategia expresiva está comprometida con el tiempo presente, con el curso de la historia, con el poder y el éxito. El empeño revelativo, en cambio, se halla anclado en la persona y estrechamente vinculado con la libertad; mientras que —lejos de todo sectarismo— se hace cargo también de las aportaciones expresivas más relevantes.

La larga fatiga de dar con la verdad evita el dogmatismo justo porque la verdad es inagotable y nunca cabe disecarla en superficialidades objetivas. De ahí que las auténticas interpretaciones, siempre plurales, no puedan confundirse con meras opiniones y —aunque nunca definitivas— tampoco cabe considerarlas como provisionales.

El propio Pareyson advierte que su punto de partida y su cuestión central es el problema de la multiplicidad de la filosofía. Si no queremos reducirla a una retahíla de opiniones, hemos de suponer que la verdad, de suyo única, puede ser objeto de un conocimiento múltiple, aunque no por ello se ha de resignar a aparecer como aproximativa o parcial. Se trata de evitar tanto el intolerante fanatismo de la filosofía única como el cínico escepticismo de la verdad relativa. La única salida rigurosa de esta encrucijada es precisamente la interpretación, entendida como personal, histórica y constitutivamente múltiple; pero esta multiplicidad no disuelve ni trivializa la realidad independiente y única de su objeto.

La capacidad de la interpretación para explicar diversos aspectos de la experiencia humana se debe a que representa en realidad nuestra propia

[34] L. PAREYSON, *Verità e Interpretazione,* o.c.

condición. La interpretación, entendida como solidaridad originaria entre la persona y la verdad, se identifica con la relación que vincula al hombre con el ser.

La actitud hermenéutica se encuentra, por tanto, vinculada a la condición humana. Se aparta tanto del relativismo y del historicismo como de la metafísica objetivista y dogmática porque la verdad solo es accesible desde el interior de la historia; y resulta tan inasequible a la contemplación pasiva como al pragmatismo dominante. El camino que evita estos dos escollos y permite un dinamismo sin pérdida es, según Pareyson, la *ontología de la libertad.*

A Pareyson le sobra temple para reivindicar el valor de la tradición que, en modo alguno, confunde con el conservadurismo y, en cambio, vincula con la fidelidad. Rechaza sin contemplaciones la revolución como pragmatismo radical mientras que propugna la regeneración social entrañada en una cultura liberada de la pedantería y del oportunismo. Pareyson es ejemplar porque se trata de un pensador independiente y, por eso mismo, tiene mucho de imprevisible. Resulta lo más alejado de un escribidor a tanto la línea, o de un «intelectual» comprometido con el poder.

La hermenéutica ha de ser original precisamente porque es originaria, porque no busca a toda costa la aceptación ni el consenso. El propio Pareyson quintaesencia así su actitud intelectual: de la verdad no hay más que interpretación y solo hay interpretación de la verdad (que siempre es histórica, pero no relativa). La verdad es única, y múltiples sus interpretaciones.

Procede, por tanto, profundizar en la diferencia entre el pensamiento que es un mero producto histórico y el pensamiento que manifiesta la verdad, sin olvidar que esta distinción no se refiere solo a la filosofía, sino que constituye un dilema frente al cual la mujer y el hombre se encuentran en cada una de sus actividades: el ser humano debe elegir entre *ser* historia o *tener* historia; si identificarse con la propia situación o hacer un esfuerzo por vislumbrar el origen; si renunciar a la verdad o buscar una revelación irrepetible. Esto depende del modo como el hombre considera libremente su propia situación —sin cejar en el empeño de indagar la especialísima naturaleza de esta libertad originaria en la cual reside no solo el ser del hombre, sino el propio modo de su relación con el ser—. Porque puede considerarla como instalación solamente histórica o como situación sobre todo ontológica, como simple confín de la existencia o como apertura al ser, como limitación inevitable y fatal o como camino de acceso a la verdad. De esta alternativa depende que la persona se reduzca a mero producto histórico o se convierta en perspectiva viviente de la verdad; y que el pensamiento sea la posibilidad de una simple expresión de su tiempo, o una revelación personal de lo verdadero[35].

La voz de Pareyson —a semejanza de la de otros filósofos convocados en este mismo libro— parece, en ocasiones, como llegada desde otro mundo, en el que los pensadores no se agrupan en torno a intereses ni res-

[35] Ibíd., 16s. P. Ricoeur, *La Métamorphoses de la raison herméneutique*, o.c.. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, o.c.

ponden a las incitaciones (o amenazas) de los grupos dominantes. De ahí que la reflexión sobre este tipo de consideraciones haya de recomendarse especialmente en países —y España no es el último— donde la libertad de pensamiento comienza a ser un fenómeno insólito y, por tanto, peligroso: oficialmente perseguido. Tan lejos del dogmatismo como del relativismo, es preciso descubrir modos de pensar en los que brille lo insólitamente libre.

Pero es que la libertad hermenéutica —bajo cualquier consideración superficial— parece reñida con la autenticidad y el rigor de las interpretaciones. Este problema, superficialmente irresoluble, apela a un planteamiento ontológico en el que se supere la incompatibilidad entre lo efectivo y lo verdadero. Una vía de solución discurre por el camino del arte. La coincidencia en la palabra «interpretación» por parte de la filosofía y de la música facilita la comprensión de que lo diferente y original no es incompatible con lo real ni con lo auténtico. Una composición musical puede ser interpretada de diversas maneras, siendo todas ellas fieles a su ser propio. Y, por el contrario, cabe interpretarla de una manera verosímil, pero que presente la desventaja de ser falsa.

Todo lo cual manifiesta intuitivamente que la persona es una realidad libre y abierta, sin que ello atente para nada contra su unidad. Queda así patente que el problema de la verdad es —más allá de lo constatativo y operativo— ontológico. Y pone de manifiesto que el auténtico «personalismo» tiene poco que ver con las versiones edificantes y superficiales que se siguen ofreciendo. Lo propio del *sujeto* es la clausura psicológica mientras que la libre apertura ontológica es característica de la *persona.*

Resulta también decisiva la clarificación de las diferencias entre filosofía e ideología. Se debe compatibilizar la actitud de ser tan inconmovibles valedores de la filosofía —nunca más necesaria que hoy— como implacables debeladores de ideologías totalizantes y economicistas, cuyo peso aplastante les viene del pragmatismo imperante en el mercado cultural. La otra gran amenaza contra la apertura antropológica proviene del cientificismo, de la invasión prepotente de las ciencias positivas y de las tecnologías de la comunicación, extrapoladas a todos los recovecos de la vida.

La articulación entre teoría y praxis, hoy, así como el significado de lo que se pueda presentar como *sentido común,* completan el acercamiento a una visión no empequeñecida de lo que actualmente pueda significar el valor de la verdad en una *Teoría del conocimiento.*

4. EL SER VERITATIVO

La filosofía analítica del lenguaje —tomada globalmente y con la necesaria profundidad— pretende ofrecer un planteamiento teórico más amplio y satisfactorio que el adoptado por la ontología clásica, e incluso por la filosofía trascendental de cuño kantiano. Considera que ambos modos de pensar no han superado el enfoque *objetivo-teorético* en la medida en que no se han encaminado decididamente hacia una perspectiva *veritativo-*

teorética. Como pretende constituirse en una nueva *philosophia prima,* estima la analítica que el *objeto,* como presunta versión rigurosa del ente, no puede alcanzar la universalidad, la radicalidad y el rigor posibilitados por una aclaración de los sentidos del ser tal como este se ofrece en el lenguaje, con referencia a los usos de la cópula «es», o sea, al ser en las proposiciones. La pretendida fundamentalidad de esta óptica consistiría en que la semántica de las frases ofrece la última *condición de posibilidad* del uso de la razón humana[36], ya que los «objetos» originarios, desde los que se han de comprender todos los demás objetos en su objetividad, son las situaciones de habla. Incluso los conceptos de *ser* y *no ser,* considerados por la tradición como los primeros objetos del entendimiento humano, ofrecen una contraposición —expresada en el principio de no contradicción— que se inscribe en el ser veritativo (como afirmación y negación, respectivamente); y algo semejante ocurre con las modalidades del ser y con los diversos sentidos de la palabra «es» (existencia, predicación, identidad), que son especies del ser veritativo (expresión inspirada en el aristotélico *on hos alethés,* uno de los sentidos del ser expuestos en la *Metafísica)*[37].

La primacía del *ser veritativo* había sido ya afirmada por Brentano, que consideraba este sentido del ser —entre los que Aristóteles propone— como el que engloba a todos los demás, y el que ha de servir de base para el tratamiento de lo *real* y de lo *no real*[38]. Tal es también la orientación básica de la actitud hermenéutica heideggeriana: el sentido del ser es su desvelación veritativa.

Aristóteles no se limitó a «tocar» el problema, como parece pensar Tugendhat; y también es sorprendente que Tugendhat considere «extraña» la doctrina del *verum* trascendental, la cual —lejos de eliminar el sentido del *ens ut verum*— constituye precisamente su fundamento ontológico, por-

[36] Cf. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytsche Philosophie,* o.c.

[37] Ibíd., 72.

[38] F. BRENTANO, *Die Abkehr vom Nichtrealen,* o.c. Cf. la «Introducción» de F. Mayer-Hillebrand, p.255ss. «El título "ser veritativo" viene a ser la traducción de lo que Aristóteles llamó *ón hos alethés* que, como es sabido, califica en algún lugar como el sentido principal de "ser", a diferencia de otros lugares en los que da preferencia al sentido de ser como acto y potencia. Esta diferencia de apreciación, o esta discrepancia, tal vez se deba al hecho de que por ser veritativo se puedan entender dos cosas en principio bien distintas; de un lado, la pura forma como principio inteligible de todo ente, ante la cual no cabe sino una aprehensión verdadera, porque, o bien se capta, o bien se deja de captar, sin que en este último caso quepa hablar de error [...]; de otro lado ser veritativo significa en Aristóteles más bien algo semejante a lo que hoy se entiende por un hecho [...]: el hecho de que se dé esta o aquella circunstancia [...]. Tomado como algo sobre lo que no cabe error, el ser veritativo constituiría el sentido más importante en que se puede hablar de ser; tomado, en cambio, en el sentido de un hecho, el ser veritativo encontraría su contrapartida en lo falso y tendría por ello que ceder su puesto al ser como actualidad y potencialidad» (F. INCIARTE, «Ser veritativo y ser existencial», a.c., 10s). El lugar al que se refiere Inciarte es *Metafísica,* IX, 1051 b 1ss. Este pasaje aristotélico presenta difíciles problemas interpretativos y textuales. Sobre alguno de ellos, cf. W. A. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* II, o.c., 275; cf. también: tomo I, 307s y 364-366. Sobre la ambigüedad de las declaraciones aristotélicas acerca de este punto, cf. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit,* o.c., 223ss.

que el desconocimiento de la verdad ontológica conduce inevitablemente a la pérdida de la auténtica naturaleza del ser veritativo[39].

Refiriéndose al ser como lo verdadero, dice Aristóteles: «Ser y es significan que algo es verdadero, y no ser, no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación»[40]. Según apunta Tomás en su comentario, «ser» y «es» significa la composición de la proposición, que hace el intelecto que compone y divide[41]. En este sentido, «ser» significa la verdad: que algo que se dice es verdadero. Lo que es verdadero aquí no es la cosa, sino el *dictum*. Se trata de una verdad *de dicto*, lo que más tarde se denominaría «verdad lógica». Pues bien, la verdad en sentido lógico está causada por la verdad en sentido ontológico: se comparan, respectivamente, como el efecto y la causa. De que algo sea o no sea en la naturaleza de las cosas se sigue la verdad o la falsedad en la proposición referente a ello, que el intelecto significa por el verbo «es» como cópula verbal[42].

Sin embargo, no siempre que se establece en la mente el ser veritativo hay un ser en la realidad que directamente le corresponda. Porque la inteligencia puede considerar como un cierto ente a algo que no es en sí mismo ente. Tal es el caso de las negaciones y de las privaciones. Si digo «Existe la ceguera», enuncio una proposición verdadera, pero la ceguera misma no es un *verdadero ente* en la naturaleza de las cosas, ya que en la realidad no es sino una privación. Y es que, como dice Aristóteles, el ente como lo verdadero «consiste en una combinación del pensamiento y es en él una afección»[43].

La referencia de *adecuación*, en que el mismo ser veritativo consiste, no se establece ni desde la realidad ni en todo acto intencional, pues —según apunta Aristóteles— «no están lo verdadero y lo falso en las cosas, como si lo bueno fuera verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento; y en relación con las cosas simples y con las quiddidades, ni en el pensamiento»[44]. Esto ya nos hace ver que el ser veritativo no coincide, sin más, con el «ser intencional». Como ha señalado Inciarte[45], tanto el ser veritativo como el ser intencional corresponden a operaciones intelectuales que superan radicalmente todo lo corporal y todo lo animal. Pero el ser intencional es el propio de las especies cognoscitivas y se inscribe en la misma vida del viviente para el que su inteligir es su vivir; el ser veritativo, en cambio, tiene su sede en los juicios, pero no en cuanto que estos son operaciones del viviente intelectual, sino en cuanto que en ellos acontece la adecuación con la realidad natural, es decir, la verdad.

[39] Cf. E. TUGENDHAT, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe* (Karl Alber, Friburgo-Múnich 1958).

[40] *Metafísica*, V, 7, 1017 a 31-33.

[41] *In meta.*, V, lect. IX, n.895.

[42] Ibíd., 896. Naturalmente, «causa» no se debe entender, en este contexto, según su significado estricto, que pertenece al ámbito físico y no puede trasladarse sin más al nivel lógico-semántico; tiene aquí un sentido más amplio y radical: alude al fundamento. La verdad se funda en el ser de la cosa.

[43] *Metafísica*, XI, 8, 1065 a 22-23.

[44] *Metafísica*, VI, 4, 1027 b 25-28.

[45] F. INCIARTE, «Ser veritativo y ser existencial», a.c., 22s.

El ser veritativo es el ser de la verdad. Y, por tanto, tampoco procede establecer una precipitada identificación entre el ser veritativo y aquel que cabría denominar «ser lógico»: el que tienen las *secundae intentiones* según la terminología escolástica. Como las «segundas intenciones» poseen solo un ser de razón, constituyen uno de los tipos clásicos de los *entia rationis,* que no son sino objetivaciones en la inmanencia del logos, «objetos puros»[46]. Mientras que el ser veritativo no se agota en la presencia mental, sino que remite a la realidad que fundamenta la verdad de la proposición en la que acontece. Porque —según indica Aristóteles— «se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas. ¿Cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensamos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad»[47].

El éxito de una teoría de la verdad depende de que acierte a mostrar la interna articulación entre la dimensión de adecuación y la de reflexión. Porque no hay adecuación veritativa sin reflexión, ni reflexión veritativa sin adecuación. Ambas dimensiones, lejos de contraponerse, se exigen mutuamente. Y el ser veritativo no es el ser de la cosa, ni el ser de la intelección, sino que es el ser que la cosa tiene en cuanto que es inteligida.

La verdad consiste precisamente en esa identidad entre lo entendido y el intelecto que resulta expresada en el verbo «ser» cuando este posee valor veritativo, es decir, cuando significa que las cosas son tal como se piensan o se dicen[48]. La conformidad o adecuación no es, por lo tanto, un mero parecido o copia, sino una identidad reflexivamente conocida que —justamente— no puede buscarse por la vía de la similitud. Esta es, pienso, la principal *paradoja de la verdad:* que la adecuación veritativa solo puede acontecer según un modo de ser distinto del modo de ser de las cosas. El ser veritativo es, precisamente, ese modo de ser que no se parece al modo de ser de las cosas, gracias a lo cual puede adecuarse con ellas.

Lamentablemente, la teoría de la verdad como adecuación ha sido con frecuencia mal entendida por sus defensores, no menos que por sus oponentes. Tanto los unos como los otros han olvidado con demasiada frecuencia que no hay adecuación sin reflexión: que la reflexión veritativa y la adecuación veritativa no son sino esas dos dimensiones del ser como lo verdadero.

Digámoslo claramente: si se prescinde de su índole reflexiva, la teoría de la verdad como adecuación es inviable. Por obvia que parezca, conduce a problemas insalvables, que nos obligan a abandonarla. Pero sucede

[46] Cf. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro,* o.c.

[47] *Metafísica,* IX, 10, 1051 b 3-9.

[48] Según señala Charles H. Kahn, el uso veritativo del verbo *eimi* se encuentra ya en el griego prefilosófico, del que lo toma Aristóteles cuando lo considera uno de los sentidos filosóficos fundamentales, y significa precisamente esa relación de conformidad entre el lenguaje o el conocimiento y el mundo. Ch. H. Kahn, *The Verb «Be» in Ancient Greek,* o.c., 331-370.

entonces que —dejada por completo a un lado la adecuación— no es posible forjar ninguna otra teoría que dé cuenta satisfactoriamente del ser de la verdad.

En uno de los últimos artículos publicados por Frege, *Der Gedanke,* se realiza una brillante y profunda reflexión acerca del ser verdadero *(Wharsein),* y se examinan con agudeza las dificultades insuperables que acompañan a esa mala noción de verdad como conformidad (aunque el propio Frege no acertara a dar con el mejor camino para salir del laberinto). Advierte Frege en este escrito —la primera parte de sus *Logische Untersuchungen*— que la verdad suele adscribirse tanto a imágenes como a proposiciones y pensamientos. El que la palabra «verdadero» se aplique a objetos visibles y audibles, junto con cosas que no pueden ser percibidas, indica que se han producido desplazamientos en su sentido. Frege se pregunta: ¿Es una imagen *(Bild),* como simple objeto visible o tangible, propiamente verdadera? Resulta evidente que no —contesta él mismo. Que no se llamaría verdadera a una imagen si no hubiera en ella una intención *(Absicht):* si no tuviera —diríamos hoy— una cierta intencionalidad. La imagen ha de representar algo. Pero tampoco llamaríamos verdadera a una representación si no hubiera de concordar con algo, si no fuera tal su intención. Según todo esto, se puede suponer que la verdad consiste en una concordancia *(Uebereinstimmung)* entre la imagen y lo figurado por ella[49].

Pero Frege encuentra —con razón— obstáculos insalvables para aceptar una concepción de la verdad como adecuación así entendida. «Si yo no *sé* —escribe— que una imagen debería representar la catedral de Colonia, tampoco *sé* con qué debo comparar la imagen para *decidir acerca de su verdad.* Asimismo, una concordancia solo puede ser perfecta cuando las cosas concordantes coinciden, es decir, cuando *no son cosas diferentes.* Se podría probar la autenticidad de un billete de banco superponiéndolo estereoscópicamente con uno auténtico. Pero el intento de superponer estereoscópicamente una moneda de oro con un billete de veinte marcos sería ridículo. Conseguir superponer exactamente una representación y una cosa, solo sería posible si también la cosa fuera una representación. Y entonces, si la primera concordase perfectamente con la segunda, ambas coincidirían. Pero esto es justamente lo que no se quiere, si se determina a la verdad como una concordancia de la representación con algo real. Para ello es precisamente esencial que lo real sea *distinto* de la representación. Pero, entonces, no habría concordancia perfecta, verdad perfecta. Nada sería verdadero, pues lo que es verdadero a medias, no es verdadero. La verdad no admite un más o un menos. ¿O acaso sí? ¿No se podría establecer que hay verdad cuando se da concordancia en algún aspecto? ¿Pero, en cuál? ¿Qué tendríamos que hacer para decidir que algo es verdadero? Deberíamos investigar si es verdadero que una representación y una realidad concuerdan en el aspecto establecido. Y con ello estaríamos ante una pregunta del mismo tipo, y *el juego comenzaría una vez más.* De manera

[49] G. FREGE, «Der Gedanke», en *Kleine Schriften,* o.c., 343. No problematizo, de momento, el concepto de *representación,* como haré más adelante. Según se verá, tampoco Frege la consideraba una expresión inocua.

que fracasa este intento de explicar la verdad como adecuación. Y fracasa de igual modo todo intento de definir lo verdadero. Pues en una definición se ofrecen determinadas características. Y en la aplicación de un caso particular se plantearía siempre de nuevo si esas características le pertenecen. Y así *giraríamos continuamente en círculo*. Es, pues, probable que el contenido de la palabra "verdadero" sea totalmente peculiar e indefinible»[50].

Me he permitido citar un texto tan largo porque en él aparecen con precisión las aporías de una teoría unilateral de la adecuación que conduce inevitablemente a un proceso al infinito —una indefinida regresión— o a un círculo vicioso[51]. No es hacedera una teoría que entienda la verdad como una concordancia pictórica o, en general, isomórfica. El fracaso «autoprogramado» del *Tractatus* wittgensteiniano lo prueba a posteriori. Pero no toda teoría de la verdad como adecuación ha de correr tal suerte.

Es evidente que una representación no puede tener los rasgos o cualidades de lo representado por ella. Tanto menos los tiene cuanto más perfecta es la representación. La trayectoria de un galgo que persigue a una liebre puede representarse con un movimiento de la mano semejante al realizado por el perro, o por un instrumento que la imite; pero queda más adecuadamente representada en la ecuación matemática correspondiente. La ecuación es una semejanza de la trayectoria, pero no es en nada semejante a ella.

Si algo fuera una representación precisamente por tener los mismos rasgos de la realidad representada, entonces toda representación sería imposible. A no ser que las cosas representadas fueran, a su vez, representación mía. Pero, en tal caso, surgen obstáculos aún más difíciles de salvar, como el propio Frege ha puesto de relieve: «Para mí sería imposible distinguir aquello de lo que soy portador, de aquello de lo que no soy portador. Al juzgar que algo no era representación mía, lo hice objeto de mi pensamiento y con ello representación mía. Según esta interpretación, ¿hay un prado verde? Quizá, pero no sería visible para mí[52]. Pues si un prado no es representación mía, entonces no puede —de acuerdo con nuestra proposición— ser objeto de consideración. Pero, si es representación mía, entonces es invisible pues las representaciones no son visibles. Puedo, en efecto, tener la representación de un prado verde, pero esta no es verde, pues no hay representaciones verdes. ¿Existe, según esta posición, un proyectil de cien kilos de peso? Tal vez, pero yo no podría saber nada de él. Si un proyectil no es representación mía, no tendría peso. Puedo tener la representación del proyectil pesado. Esta contiene como

[50] G. FREGE, *Der Gedanke*, o.c., 343s. Las cursivas son mías.

[51] Una discusión de la postura de Frege desde una perspectiva lógica se encuentra en C. THIEL, *Sense and Reference in Frege's Logic*, o.c. Cf. P. M. CARRUTHERS, «Frege's Regress», a.c., 17-32.

[52] En su empeño por distinguir las representaciones tanto de los objetos del mundo exterior como de los pensamientos, Frege establece lo siguiente: «Vorstellungen können nicht gesehen oder getastet, weder gerochen, nor geschmeckt, noch gehört werden». «Der Gedanke», p.351. También sienta que las representaciones precisan un portador, y solo uno: «Vorstellungen bedürfen eines Trägers. Die Dinge der Aussenwelt sind in Vergleiche damit selbständig», ibíd.; «Jede Vorstellung hat nur einen Träger; nicht zwei Menschen haben diesselbe Vorstellung», ibíd., 352.

representación parcial el peso. Esta representación parcial, sin embargo, no es parte de la representación total, así como Alemania no es una propiedad de Europa»[53].

Si se prescinde del ser veritativo como *otro* modo de ser, que consiste en la identificación reflexiva del cognoscente con lo conocido, entonces resulta intransitable la vía para dar cuenta de la verdad. El ser veritativo no es el ser físico. Porque el ser físico solo admite una concordancia isomórfica que no puede ser la concordancia veritativa.

Pero tampoco es, sin más, el ser intencional, aunque —por supuesto— intencional (a su peculiar modo) sea también el ser veritativo. Para alcanzar el nivel veritativo, no basta con atenerse solo al ser intencional de las representaciones mentales. Porque estas, consideradas en sí mismas, son aún imágenes, por más que insistamos en que se trata de *imágenes-de,* que remiten directamente a su objeto. Los conceptos aislados, en cuanto *signos* (que quizá merezcan el calificativo de *formales),* no son reflexivamente poseídos como adecuados a la realidad que «silenciosamente» representan. Se sabe lo que ellos representan, pero todavía no se sabe eso mismo como sabido. De ahí que en este supuesto plano —el representativo— no acontezca todavía la adecuación veritativa; y, si en este nivel quisiera plantearse el problema del *ser de la verdad,* sería ineluctable el regreso al infinito. Lo que se «busca» en tal regreso es el suelo firme de la verdad formal, de la verdad conocida. Pero, para hacer pie en ella, es preciso ganar altura gnoseológica. Por tanto, si se regresa de representación en representación, la búsqueda queda siempre insatisfecha. No es posible —dentro del ámbito representativo— decidir acerca de lo verdadero y de lo falso. A no ser que se postulara que cierto tipo de representaciones —por ejemplo, las «claras y distintas», o las «coherentes» con otras anteriores o simultáneas— son de suyo verdaderas. Pero entonces se caería bajo la otra amenaza de esta vía insuficiente: la de la circularidad (viciosa) en la que solo resulta verdadero aquello que previamente se ha considerado como tal.

A la luz del ser veritativo, se destaca claramente la inconmensurabilidad del juicio con la representación, ignorada por el nominalismo e inalcanzable para el racionalismo cartesiano y para el representacionismo. Se podría argüir que el juicio mismo es conceptual en el sentido de que es algo producido por la mente. Pero el juicio mismo no es un concepto complejo porque supone una fuerza aseverativa no puramente conceptual, sino que implica una composición en la que pueden estar presentes otros factores.

El *novum* veritativo no se puede buscar en la línea del ser real, aunque este sea su fundamento. Pero tampoco se halla en las representaciones. Este nuevo *ser de la verdad* no es el ser físico de la cosa, ni el ser intencional de la representación, sino que es un *ser en las proposiciones.* Este carácter de innovación que el ser veritativo presenta se aprecia aún más claramente cuando falta, es decir, cuando una proposición *no es* verdadera. El ser veritativo, entonces, «brilla por su ausencia»: debería ser ver-

[53] G. FREGE, *Der Gedanke,* o.c., 354s.

dadera la proposición, pero no lo es. Adquiere así sentido esa enigmática expresión de Aristóteles que se refiere al *no ser como lo falso*[54]. Cuando una proposición no es verdadera, nada le falta para ser una verdadera proposición, pero le falta todo —el ser veritativo— para ser una proposición verdadera. Nada falla en la realidad conocida ni en las representaciones de la mente, pero la verdad no comparece precisamente porque es algo más que lo que puede aportar la realidad fáctica o su representación. La privación de ese *plus* veritativo, el «lugar vacío» que deja su ausencia, es justamente el *no ser* de la falsedad; que, por cierto, no solo encuentra su sede en las negaciones, como parece sugerir Tugendhat.

Para ganar el ámbito de la verdad, es necesario, por tanto, dejar el plano representativo para acceder al «lugar» propio del *saber*. Si es cierto que el racionalismo representacionista no alcanza este nivel, no lo es menos que la filosofía analítica radicalizada —en la que se denuncia tal insuficiencia— difícilmente podrá dar cuenta cabal del ser veritativo mientras que no rompa con las limitaciones que impone el formalismo funcionalista, en el que el saber —en sentido propio— no encuentra lugar[55].

Dentro de la tradición analítica, tal ruptura se está produciendo —de hecho— con el retorno a los planteamientos fregeanos (que, a su vez, precisan de una rectificación superadora). Frege, en efecto, acierta inicialmente cuando saca la cuestión de la verdad del cerco de las representaciones —en el que aún se encerraba la filosofía trascendental— y la vincula al ámbito del *pensamiento (Gedanke)*, noción muy cercana para Frege a la de conocimiento[56]. La verdad, por tanto, reside en los pensamientos, que «no son objetos del mundo exterior ni representaciones»[57].

[54] *Metafísica*, VI, 2, 1026 a 35.

[55] Así lo patentiza el magro resultado del propio intento de Tugendhat. Cf. *Vorlesungen zur Einführung*..., o.c., 472-496.

[56] Cf. M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, o.c., 94s.

[57] «Die Gedanken sind weder Dinge der Aussenwelt, noch Vorstellungen» (G. FREGE, *Der Gedanke*, o.c., 353). Sin embargo, Frege se deja llevar en exceso por su antipsicologismo —hasta el punto de mantener una posición que ha sido calificada de platonismo— cuando mantiene que, a diferencia de las representaciones y a semejanza de los objetos exteriores, los pensamientos no necesitan de un sujeto portador (cf. o.c., 353s).

CAPÍTULO VI

CERTEZA

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *De Anima* III, 8, 431 b 21; BLUMEMBERG, H., *Hölenausgänge* (Suhrkamp, Fráncfort 1989); DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Alfaguara, Madrid 1986); FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo* (Biblioteca Nueva, Madrid 2013); FREGE, G., *Conceptografía* (UNAM, México D.F. 1972) 13s; HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo* (FCE, Madrid [7]2000); KRIPKE, S., *Naming and Necessity* (Harvard Univ. Press, Cambridge MASS 1980); NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Tecnos, Madrid 1990); POPPER, K. R., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1963); SORABJI, R., *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory* (Duckworth, Londres 1980); TONQUEDEC, J. DE, *La critique de la connaissance* (Lethielleux, París [3]1961).

1. EL MUNDO COMO IMAGEN

«El hombre moderno ha descubierto modos de pensar y de sentir que no están lejos de la parte nocturna de nuestro ser». Esta observación de Octavio Paz, en *El arco y la lira,* parece referirse al último tramo de los tiempos nuevos cuando —cegados por tanta transparencia— volvemos a experimentar la inclinación de penetrar en la «zona eléctrica de lo sagrado»; y lo hacemos ya sin temor porque creemos saber que «se puede vivir en un mundo regido por los sueños y por la imaginación, sin que esto signifique anormalidad ni neurosis»[1]. Pero esta fascinación por las formas inconscientes, esta atracción de las tinieblas, no solo refleja una nostalgia «más allá de la curiosidad intelectual». Se podría pensar que, en rigor, no hay tanta ruptura como se suele pretender entre el irracionalismo y el racionalismo porque ambas corrientes de pensamiento —o de su rechazo— se mueven en un mismo *elemento:* el de las imágenes, trasuntos o representaciones.

La extraña y estrecha conexión entre el mundo de las sombras y el del conocimiento representativo queda inauguralmente plasmada en el mito platónico de la caverna, ya evocado en estas páginas. Las resonancias de esta parábola se pueden rastrear a lo largo de toda la historia de la filosofía y de la literatura: desde Aristóteles hasta Freud y Wittgenstein; desde Baltasar Gracián hasta Marcel Proust; desde Arnobio hasta Descartes. Pero, como mostró Hans Blumenberg[2], la modernidad supone un decisivo cambio de valoración respecto al estado de la persona que se

[1] O. PAZ, *El arco y la lira,* o.c., 112.
[2] H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge,* o.c., 1989.

encuentra rodeada solo de trasuntos. En la propia *República* platónica, el prisionero que logra escapar del banco al que le habían atado ocultos maquinadores gira su cabeza y su mente para retornar desde lo meramente reflejado hasta unas ideas que quizá hay que entenderlas como una suerte de comprensiones o cuasi-intuiciones intelectuales. Y todas las diferentes versiones de la metafísica clásica ensayan los diversos modos de cruzar el umbral de la caverna para acceder a lo realmente real.

En cambio, la filosofía moderna pasa a considerar que el campo ilusorio no se sitúa dentro de la caverna, sino fuera de ella. Schopenhauer lo ha sentenciado, quizá mejor que ningún otro, al asegurar que una realidad que constituyese un objeto en sí, que no fuese representación, sería un monstruo como los que vemos en sueños, y admitirlo en la filosofía sería dejarse deslumbrar por un fuego fatuo[3]. La verdadera realidad, la realidad *objetiva* es aquella de las representaciones «intracavernarias». Percatarse de ello y renunciar de una buena vez a toda aventura allende el umbral de la caverna, equivale a despertar del sueño de la razón. El que duerme ya no es —como pensaba Platón— el que toma las representaciones por realidades, sino el que cree ilusoriamente que hay realidades cognoscibles distintas de las propias representaciones.

En su escrito sobre «La época de la imagen del mundo», incluido en *Caminos de bosque,* Heidegger ha visto muy bien que lo más característico de tal era no es solo que se forjen «imágenes del mundo», sino también y sobre todo que se puedan forjar, justo porque el mundo mismo se entiende como imagen: «La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda entenderse como imagen lo que caracteriza a la Edad Moderna»[4]. Y más alejado aún —en sentido inverso— de la interpretación moderna se encuentra el mundo griego. Mientras que para la filosofía griega el ente es la presencia de lo oculto que se patentiza y para el pensamiento medieval es el *ens creatum,* aquello creado por un ser personal en su condición de causa suprema, para la modernidad «se busca y se encuentra el ser del ente en la representabilidad del ente»[5].

A su vez, el concepto de representación se halla estrechamente vinculado al del dominio del mundo por parte del hombre, entendido como *sujeto.* Correlativamente, la entidad se interpreta como sujeto, lo que está frente a mí y a mi disposición. Tan profundamente ha calado en nosotros esta terminología que hoy confundimos objetividad con realidad, y subjetividad con lo más radicalmente propio de lo humano. Esta transmutación semántica respecto a la terminología clásica ha sido posible por el papel distorsionador que juega, al menos desde Descartes, la idea de representación. La verdad misma se convierte en certeza de la representación, y la investigación calculadora pasa a ocupar el lugar de la búsqueda de la verdad (que ahora tiende a reducirse a mera erudición). Como dice contundentemente Heidegger, «esta objetivación del ente tiene lugar en una

[3] A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación,* en *Obras,* II (El Ateneo, Buenos Aires 1950) 1.

[4] M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque,* o.c., 89.

[5] Ibid.

re-presentación cuya meta es colocar a todo el ente ante sí de modo que el hombre que calcula pueda estar seguro del ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él»[6].

Con independencia de lo que mantiene Heidegger, es preciso insistir en la distinción entre concepto y representación. «El concepto no es sustituible a causa de cualquier necesidad natural o por el mismo transcurrir del tiempo; como la representación, que continuamente es sustituible por otras representaciones, incluso iguales. La fugacidad de las representaciones es una prueba de que, con su *cogito ergo sum,* el cual solo vale para el instante presente, Descartes permanece en el medio de la conciencia: no alcanzó el plano del concepto. En el animal, la repetición es improductiva o, mejor, no creativa. Pero este no es el caso del concepto. En tanto que se permanece en él, un concepto sigue siendo un poco más tarde el mismo concepto, lo cual no se puede decir de la mera representación. En cuanto que es un concepto y no una representación, es producto de la libertad. No en el sentido de que pudiera ser de otra manera [...]. Los conceptos son como números. Por adición o sustracción, no cambian ellos mismos, sino que son sustituidos por otros»[7]. Según dice Aristóteles en el libro VIII de la *Metafísica,* «así como si, a un número se le quita o añade alguno de los elementos de que consta, ya no es el mismo número, sino otro, por poco que sea lo que se le quite o se le añada, así tampoco la definición ni la esencia seguirá siendo lo que era si se le quita o se le añade algo»[8]. Y apunta poco más adelante: «Y así como el número no admite el más o el menos, tampoco la sustancia en cuanto que se ajusta a la especie [...][9].

Lo propio de la modernidad es el intento de que la cosa aparezca ante nosotros precisamente tal como se encuentra ella ante nosotros, es decir, tal como se representa. Aunque, según advierte Heidegger, esto da lugar a un juego «alternante y necesario entre subjetivismo y objetivismo», lo decisivo es el dominio abarcador del hombre sobre toda realidad susceptible de ser representada, es decir, de ser traída y tenida ante él. El mundo es el nombre que se da al ente en su totalidad. Y el mundo como imagen es la expresión de su abarcable disponibilidad: «El ente en su totalidad se entiende de tal manera que solo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce»[10].

Mérito de Heidegger es el haber desenmascarado la genealogía de expresiones que se han hecho comunes en la filosofía actual y que revelan un desconocimiento de su historia conceptual y de su carga significativa. Hablamos o escribimos, por ejemplo, del «sistema» de Platón, de Aristóteles o de Tomás de Aquino, cuando lo cierto es que *sistema* es una noción estrictamente moderna que expresa la «unidad de la estructura en lo representado en cuanto tal, unidad que se despliega a partir del proyecto de objetividad del ente»[11].

[6] Ibíd., 86.
[7] F. Inciarte - A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica,* o.c., 157s.
[8] *Metafísica,* VIII, 4, 1043 b 36 - 1044 a 2.
[9] Ibíd., 1044 a 9-11.
[10] M. Heidegger, *Caminos de bosque,* o.c., 87s.
[11] Ibíd., 98.

Al serles ajeno el moderno concepto de representación[12], el sistema es imposible en la Edad Media y resulta más extraño todavía en el mundo griego. Aún más actual e inquietante que hace sesenta y cinco años —a la vista, sobre todo, de las aplicaciones políticas y sociales de los *sistemas* y de la *teoría de sistemas*— resulta esta afirmación de Heidegger en el último pasaje aquí citado: «Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no solo en el pensamiento».

No menos confuso y hasta patético suele ser el actual uso de la palabra «valor», sobre todo cuando se recurre a ella para aparentar que está llena de contenido ético la actividad educativa, empresarial o política. Se acepta resignadamente que la realidad carece de significado propio. No se advierte que la noción de *valor* implica, en sí misma, una pérdida del ser cuando el ente se ha convertido en objeto del representar. A tal objeto representado se le asigna —de manera convencional, ideológica o simplemente arbitraria— un determinado *valor.* Así entendido, el valor es un mero objeto y, por lo tanto, algo irreal que no puede servir de meta para las actividades humanas. Heidegger lo expresa lúcidamente: «El valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad del ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo. Nadie muere por meros valores»[13]. El valor —se ha dicho— es el último humo de una realidad que se apaga.

2. CERTEZA Y REPRESENTACIÓN

Si el valor fuera efectivamente «el último humo de una realidad que se apaga», nadie moriría por la metafísica, íntimamente conectada —según los heideggerianos— con los conceptos de *representación* y *valor.* Según Heidegger, incluso «el pensamiento de Nietzsche permanece preso de la idea de valor»[14], y por eso puede presentarlo como la culminación y acabamiento de la metafísica. No es solo que cuando Nietzsche trata de auto-interpretarse explique lo más esencial de su pensamiento en términos de «inversión de todos los valores», es que el concepto de valor se halla presente —implícita o explícitamente— en las articulaciones decisivas de esa filosofía que, a la postre, todavía es moderna. Así acontece con un concepto que nos viene ocupando, tan decisivo y paradójico en el pensamiento nietzscheano, como es el concepto de *verdad.* Ya conocemos el histriónico veredicto de Nietzsche: «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto

[12] Tomás de Aquino utiliza la palabra «representación», pero en un sentido incompatible con el de la modernidad.

[13] M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque,* o.c., 99.

[14] Ibíd.

gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal»[15].

La verdad es una ilusión; es la clase de error sin el cual una especie de vivientes —los humanos— no sabrían vivir[16]. Lo inmediato sería, entonces, dejar de ocuparse de lo que no es más que un error, una ilusión. Pero —según señala Heidegger en su interpretación— Nietzsche negaría tajantemente tal inferencia: «Precisamente porque la verdad es ilusión y error, precisamente por ello la verdad existe, y también precisamente por ello la verdad es un valor»[17]. La *evaluación* «yo creo que esto y aquello es así» constituye para Nietzsche la esencia de la verdad. En estas evaluaciones se expresan las condiciones de conservación y crecimiento. Y es que nuestros órganos de conocimiento no se han desarrollado más que con vistas a procurar y fomentar tales condiciones. La confianza atribuida a la razón y a sus categorías, y —por tanto— a la lógica, solo demuestra su utilidad para la vida, probada por la experiencia: no la verdad de la lógica[18]. La antinomia entre el mundo *verdadero* y el mundo *aparente* se resuelve ahora en relaciones de valor. Nosotros hemos proyectado *nuestras* condiciones de conservación como si fueran atributos del ser: al necesitar que nuestras creencias sean estables para prosperar vitalmente, hemos enfocado las cosas de manera que el mundo «verdadero» ya no sea un mundo cambiante, en devenir, sino que sea un *ente*[19]. En definitiva, la verdad es una evaluación, y evaluar significa apreciar algo como valor y ponerlo en tanto que tal. Y, a su vez, valor quiere decir condición perspectivista de la *intensificación de la vida*[20]. Esta «verdad» —así, con comillas[21]— de la que habla Nietzsche responde a los presupuestos de la metafísica occidental, que él pretende desenmascarar. La interpretación del ser como ente, la fijación del ser como algo estable y objetivo, presente ya en Platón y Aristóteles, responde a necesidades vitales más que a intereses puramente teóricos. De lo que Nietzsche no parece ser consciente es de que su propio concepto de verdad es esencialmente el mismo que el de toda la metafísica occidental, el que atraviesa la historia del hombre europeo hasta penetrar en su quehacer cotidiano, en sus opiniones y representaciones habituales. Tal determinación, brevemente expresada por Heidegger, reza así: «La verdad es la rectitud del representar. Donde representar significa el tener-ante-sí al ente, por la percepción y la significación, por el recuerdo y el proyecto, por la esperanza y el rechazo. La

[15] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* o.c., 25.

[16] Cf. J. Conill, *Nietzsche y la política de la transvaloración,* o.c.

[17] M. Heidegger, *Nietzsche,* I, o.c., 508s. Cf. J. Brachtendorf, *Heideggers Metapysikkritik in der Abhandlung: Nietzsches Wort «Gott ist tot».* N. Fischer & F.-H. von Herrmann (Hg.): *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers* (Meiner, Hamburgo 2011) 105-127.

[18] M. Heidegger, *Nietzsche,* o.c. I, 509.

[19] Ibíd., 510.

[20] Ibíd., 513.

[21] «Las comillas, en sus múltiples variantes tipográficas, son una toma de distancia que puede también manifestar aproximación léxica, es decir, superficialidad, o también cita, es decir parasitismo: hay una realidad que es construida por otros; nosotros, disfrazados de deconstructores, hacemos ironía de ella, considerando que con eso hemos agotado nuestro trabajo»: M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo,* o.c., 44s.

representación se encamina de acuerdo con el ente, se hace igual a él y lo reproduce. La verdad significa: la adecuación del representar a *lo que* el ente es y *cómo es*»[22].

Heidegger piensa, en efecto, que —con diversas precisiones conceptuales— la verdad como *rectitud de la representación (Wahrheit is Richtigkeit des Vorstellens)* resulta esencialmente válida para todos los pensadores occidentales, desde Platón hasta Nietzsche. Pero ya podemos adelantar que esta nivelación conceptual dista mucho de reflejar lo que realmente ha sucedido en la historia del pensamiento filosófico. Aunque solo sea porque la noción de representación como *Vorstellung* es muy reciente: opera en el pensamiento de la modernidad, pero no —ni siquiera virtualmente— en la metafísica clásica; mientras que los modos de pensar contemporáneos —fenomenología, hermenéutica, análisis lingüístico y posmodernidad— se enfrentan críticamente con ella y en algunos casos (no en todos) acaban por mostrar su invalidez. Por otra parte, la comprensión de la verdad como *rectitud* (san Anselmo) o como *adecuación* (Tomás de Aquino) dista mucho de proponer un mero ajuste de nuestras presuntas ideas representativas con un entidad interpretada como efectividad o facticidad. Si las cosas fueran así, la representación se entendería de manera óntica, es decir, sería una *semejanza* que tendría que ser *semejante* a los entes mismos. Y este no es el caso, ni puede serlo. Todo ello equivale a atribuir globalmente al pensamiento griego y medieval un *naturalismo* que casi siempre le es ajeno. Acusación que acaba volviéndose contra el propio Heidegger.

La versión moderna del conocimiento verdadero como certeza de la representación solo puede encuadrarse en una concepción antropológica determinada por la correlación *sujeto-objeto,* que está lejos de ser tan obvia o inocente como a primera vista podría parecer. Por de pronto, tal comprensión del conocimiento verdadero como certeza del saber señala, en la sucesión de las edades del hombre, el comienzo de los *tiempos nuevos (Neuzeit).* Al introducir el tiempo mismo en la urdimbre de la existencia humana, el discurrir de esta solo podrá evaluarse positivamente si aparece como progreso, o sea, como conquista de nuevos saberes y nuevas capacidades de acción. Pero el logro de tales éxitos y descubrimientos lleva consigo la aparición de nuevas vivencias que implican una creciente acumulación de riesgos. Paradójicamente, el temple dominante de los tiempos nuevos es la inseguridad. Ya no se trata de perfeccionarse con la adquisición del conocimiento verdadero, como se pretendía en la epistemología y la ética clásicas. Ya no se pretende *vivir bien,* sino *sobrevivir,* en una época en la que los continuos cambios provocan esos sentimientos de extrañeza y fragilidad tan bien descritos por Pascal[23]. Lo que más perentoriamente necesita el hombre moderno es *seguridad.* Y ese aseguramiento ya no puede ofrecérselo la perfección humana que el

[22] M. Heidegger, *Nietzsche,* o.c. I, 511.

[23] Cf. L. Kolakowski, *Dios no nos debe nada: un breve comentario sobre Pascal y el espíritu del jansenismo,* o.c.

logro del conocimiento verdadero comporta, sino la interna solidez que la certeza implica[24].

La certeza es la seguridad del representarse de antemano lo que puede acontecer. Lo realmente verdadero ya no es la interna patencia del ser, que era en cada ente como su luz, reflejo de la Luz trascendente. Lo realmente verdadero en sentido moderno viene a ser la efectividad *(Wirklichkeit)*, que no es un principio constitutivo del ente sino una modalidad suya: el modo de enfrentarse al sujeto como un objeto que puede comportarse indistintamente como efecto o como causa precisamente porque su actividad no procede de un interno principio dirigido hacia una finalidad; remite más bien a una totalidad en movimiento inercial, de manera que sus distintas conjunciones y variaciones puedan preverse como casos de una regla general, es decir, como hechos.

Según advierte Heidegger, la esencia de la efectividad del objeto consiste en la estabilidad y permanencia que se representa en el representar cierto. Idea que, ciertamente, ya se encontraba en la crítica de Nietzsche a la metafísica moderna: «Solo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, solo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, solo mediante la invencible creencia de que *este* sol, *esta* ventana, *esta* mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto *artísticamente creador,* vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque solo fuese por un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su "conciencia de sí mismo"»[25].

Tal consistencia cancela el ir y venir que acontece en todo representar dubitativo. El conocimiento libre de toda duda es la representación clara y distinta. El *ente verdadero* es el *ente cierto.* Así puede decir Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas:* «Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente»[26]. Las exigencias del representar cierto conducen, según se aprecia ya en el propio Descartes, a un *fundamento absoluto e indiscutible,* a una especie de infraestructura o fundamento firme e inalterable que ya no depende de la relación a ninguna otra cosa, sino que está liberado de toda relación de dependencia y descansa tranquilo en sí mismo[27]. Por eso la metafísica moderna —para Heidegger, toda metafísica— presenta una constitución onto-teológica.

3. ¿NATURALISMO?

Con mayor penetración que nadie, Heidegger ha visto el carácter representacionista de la filosofía moderna. Lo que resulta más discutible es

24 M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* o.c. II, 424.
25 F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* o.c., 29.
26 R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* o.c., 31.
27 M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* o.c. II, 429.

que haya acertado a remitir el origen del «olvido del ser», que el representacionismo conlleva, al inicio histórico de la metafísica en cuanto tal, es decir, a Platón y a Aristóteles. Se puede demostrar que ni Aristóteles ni el propio Platón eran representacionistas. Desde luego, no encajan para nada en el complejo entramado del *sistema* epistemológico moderno que acabamos de diseñar en sus rasgos elementales.

Ahora bien, y por decirlo así, todavía tenemos una cuenta pendiente con Heidegger, no vaya a ser que —como antes se apuntaba— sea él mismo quien haya quedado envuelto en el *naturalismo* que implícitamente denuncia.

Por de pronto, el pensamiento de Heidegger —al menos en su primera etapa— se puede encuadrar en la corriente de la *filosofía trascendental,* inaugurada por Kant. Este estilo de pensar conduce a retrotraer críticamente las objetividades a su fundamento subjetivo. Tal modo de proceder es iterativo: siempre se vuelve a pensar acerca de lo ya pensado en un intento de radicalizar cada vez más las instancias fundantes y hacer más aguda la labor crítica. En semejante escenario, Heidegger —como, de un modo muy diferente, Wittgenstein— viene a significar un punto de saturación reflexiva y crítica al alcanzar una radicalidad que parece insuperable y, en cierto sentido, exagerada.

Tales características se pueden apreciar en un concepto clave del filósofo de Friburgo: su noción de verdad. Ya en su primera gran obra original —*El ser y el tiempo*— se preguntaba Heidegger, al hilo de su empeño por superar la clásica definición de verdad como *adecuación del pensamiento y la cosa:* «¿No estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo real y lo ideal?»[28]. Desde luego, habría que argüir, la presunta separación no se aclara si —como hace Heidegger— la expresión aristotélica *noémata* (intelecciones o pensamientos) se traduce sin más como «representaciones»[29] y si la *adecuación* se hace equivaler a una genérica y cosificada «concordancia», cuyo sentido no variaría presuntamente desde Aristóteles hasta, por lo menos, Immanuel Kant[30].

La crítica heideggeriana a la concepción clásica de la verdad, a la que achaca su encaminamiento a un proceso al infinito o a una petición de principio, no tiene en cuenta algunos aspectos capitales de esa formulación, como sería —sin ir más lejos— la presencia de una reflexión veritativa sin la cual la propia adecuación se torna ininteligible. Desde luego, tal concepción no queda superada por la propuesta de Heidegger: «Verdad en su sentido más original es el «estado de abierto» del «ser ahí», estado al que es inherente el «estado de descubiertos» de los entes intramundanos»[31]. Su exégesis del vocablo griego *aletheia,* en el sentido de *desocultamiento, descubrimiento* o *patencia,* no resuelve los supuestos problemas de la «relación» entre la mente y la realidad por la fundamental

[28] M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* o.c., 237.
[29] Ibíd., 235.
[30] Ibíd., 236.
[31] Ibíd., 244.

razón de que el desvelamiento siempre implica que algo se desoculta ante alguien.

Paradójicamente, el ser propio del conocimiento es el gran ausente en esta hermenéutica radicalizada de la verdad y la certeza; lo cual tampoco es de extrañar porque tal problema constituye una aporía en todas las versiones —incluso en las más evolucionadas— de la filosofía trascendental. La distinción —que no separación ni propiamente «relación»— entre el ser veritativo y el ser real aporta la única clave filosófica para evitar el *naturalismo* que malogra tantas teorías representacionistas de la verdad. En el caso de Heidegger, la radical apertura atribuida a la concepción original de la verdad como *aletheia* presenta una cadencia nihilista que anula la positiva libertad fundamental o trascendental de la mente como aquello que es en cierto modo todos los entes[32], fórmula aristotélica del *De Anima* que el autor menciona en la Introducción como un precedente. Lo único que entonces viene a quedar es la inmediata presencia de las cosas desveladas en un ámbito luminosamente vacío: *naturalismo* tan depurado como inequívoco por cancelación de la praxis cognoscitiva.

4. LOS ESTADOS DE LA MENTE

Se trata ahora de examinar los estados de la mente en relación con el conocimiento de la realidad. Cabría decir que vamos a examinar el aspecto subjetivo de la aprehensión cognoscitiva desde la perspectiva de la certeza[33].

Con todos los matices indicados hasta aquí, hemos de recordar que la verdad se da de manera estricta y acabada en el juicio. Pues bien, una de las dimensiones esenciales del juicio es el asentimiento: al juzgar, la mente se adhiere a la proposición en la que el juicio se expresa. Un mismo *contenido proposicional* puede estar dotado, según los casos, de diferente *fuerza asertiva.* Consideremos, por ejemplo, la diferencia existente entre estas frases: «¡Aprobaste el examen!», «¿aprobaste el examen?», «creo que aprobaste el examen», «¡ojalá hayas aprobado el examen!»...[34]. Como advierte Tomás de Aquino, «se deben considerar dos actos de la razón: uno por el que se aprehende la verdad sobre algo [...]; y el otro es el acto por el que la razón asiente a aquello que aprehende»[35].

El asentimiento se inscribe en la dimensión reflexiva de la verdad. A veces es inevitable: tal es el caso en el que la proposición es evidente, por su claridad propia, como sucede con los primeros principios. Pero hay otras ocasiones en las que la proposición no es de suyo evidente, ya que

[32] ARISTÓTELES, *De Anima* III, 8, 431 b 21.
[33] Cf. A. LLANO, *Gnoseología*, o.c.
[34] La distinción clásica entre fuerza asertiva y contenido proposicional, como ingredientes del significado de una proposición, ha sido examinada con mucho detalle por algunos filósofos analíticos actuales. Había sido propuesta por Gottlob Frege en su primer libro; cf. *Conceptografía,* o.c., 13s. Se puede considerar esta distinción analítica como una versión lingüística de la distinción clásica.
[35] *STh* I-II, q.17, a.6.

la relación entre el sujeto y el predicado no aparece tan claramente. Como se dice coloquialmente, «puede ser que sí, puede ser que no, pero lo más seguro es quién sabe». Entonces cabe dar el asentimiento, pero puede también rehusarse o, al menos, suspenderse[36]. De estas diversas tesituras del asentimiento ante el contenido proposicional provienen precisamente los *diversos estados de la mente ante la verdad:* la *certeza,* la *duda,* la *opinión* y la *fe.* Se produce, en cambio, el *error* cuando se asiente a una proposición que no es conforme con la realidad[37].

La *certeza* es el estado de la mente que se adhiere con firmeza y sin ningún temor a una verdad. Primariamente, la certeza es algo subjetivo, un estado de la inteligencia en la que se juzga firmemente, por remoción del temor de que sea verdadero lo contrario de aquello a lo que se asiente. De una manera secundaria —por analogía de atribución—, puede llamarse también «certeza» a la evidencia objetiva que fundamenta la certeza como estado de la mente. De esta manera, hablamos de un «hecho cierto» porque es evidente que se da, o por el contrario de una «declaración incierta» porque es notorio que realmente no acaece lo que en ella se sostiene.

Estrechamente relacionado con el de *certeza* se encuentra el concepto de *evidencia.* La evidencia es la presencia de una realidad como inequívoca y claramente dada: la tesitura de que lo conocido se halle ante el cognoscente en su misma realidad, de que esté presente en su realidad misma. De manera que, en tal situación, la certeza es, en expresión de Husserl, la «vivencia de la evidencia» *(Evidenzerlebnis)*[38]. La evidencia constituye el único fundamento suficiente de la certeza (salvo el caso de la fe). Así como la verdad se da en el ser de la cosa, la conciencia de la posesión de la verdad se basa en la patencia objetiva de la realidad. El establecimiento de un supuesto fundamento de carácter subjetivo para la certeza corre el riesgo de incurrir en un círculo vicioso, peligro que afecta al caso del criterio basado en la *claridad y distinción* de las ideas. Recordemos el célebre texto de Descartes: «Después de esto consideré, en general, lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de encontrar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consistía esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición *pienso, luego soy,* no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, pero que solo hay alguna dificultad en advertir cuáles son las que concebimos distintamente».[39]

[36] J. DE TONQUEDEC, *La critique de la connaissance,* o.c., 196.

[37] Cf. A. LLANO, *Gnoseología,* o.c., 51ss.

[38] «La presencia de esta realidad como inequívoca y claramente dada es la *enárgeia,* la *"evidencia objetiva"* o, en otros términos, la "verdad ontológica causal" respecto a la "verdad lógica". *La subjetividad se trasciende en virtud de la* enárgeia *de la realidad que irrumpe en la conciencia.* Así, pues, la subjetividad se experimenta entonces a sí propia como estando realmente en la evidencia, de tal manera que el juicio que hace es, por decirlo en términos de Husserl, "vivencia de la evidencia" *(Evidenzerlebnis)»:* A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* o.c., 28.

[39] R. DESCARTES, *Discurso del método,* o.c. IV, 108s.

La certeza no es lo mismo que la verdad, aunque se trate de nociones estrechamente conectadas. Mientras que la verdad es la adecuación conocida del entendimiento con la cosa, la certeza es un estado de la mente que, en condiciones normales, procede de hallarse en la verdad, de *saber*. La certeza es una situación del sujeto —una seguridad— y, por eso, pueden intervenir en ella diversos factores. Por ejemplo, la voluntad libre puede imperar el asentimiento y el disentimiento a verdades que no son de suyo evidentes. Esto último abre la posibilidad de que, a veces, estemos subjetivamente convencidos de cosas que son falsas. Pero a esta persuasión quizá no procede denominarla «certeza», porque el *estar cierto,* en sentido propio, tiene un fundamento objetivo del que carece —por firme que parezca— la adhesión a lo falso, es decir, el error. Se trataría, en todo caso, de una *certeza meramente subjetiva.* Y parece manifiesto que esta situación podría darse incluso tras la aplicación del criterio cartesiano. Frente a la rígida seguridad de Descartes, el filósofo, se alza la fina ironía de Machado, el poeta:

En mi soledad
he visto cosas muy claras
que no son verdad.

Cabe decir, entonces, que se da propiamente *certeza* cuando el entendimiento se adhiere firmemente a una proposición verdadera. En algunos casos, el entendimiento es movido a asentir inmediatamente por el objeto inteligible. Así sucede en el caso de los primeros principios, que recaban para sí del intelecto una adhesión firme e incondicionada. Tal certidumbre proviene de la evidencia objetiva: brota inmediatamente de la neta patencia de esas realidades a las que —por atribución— llamamos también «ciertas»[40]. El principio de no contradicción —«el ente no es el no-ente»— es tradicionalmente la primera verdad que surge en nuestro conocimiento de la realidad: es el conocimiento humano más cierto y la causa de la certeza de los demás conocimientos que por él se iluminan[41].

Ahora bien, esta certeza recabada inmediatamente por el objeto no solo se da en el caso de los primeros principios, sino también (aunque de otro modo) cuando tenemos la certeza experiencial de captar con los sentidos un estado de cosas que, por lo tanto, también es conocido inmediatamente por la inteligencia[42]. No cabe, sin embargo, hablar de *conocimientos innatos* porque todo conocimiento es un actividad que nunca está ya dada de antemano: es preciso adquirir todas y cada una de las cosas que sabemos. En rigor, la expresión «conocimiento innato» es contradictoria porque todo conocimiento es una actividad de la mente que no puede estar dada de antemano. Hasta los saberes más elementales y básicos —incluidos los primeros principios— proceden por abstracción o inducción *(epagogé)* de las certezas sensibles. Como dice Aristóteles, ni siquiera los primeros principios proceden deductivamente de otros conocimientos

[40] *In Sent.* III, d.23, q.2, a.2, sol. 3.
[41] *In Post. Analyt.* II, lect. 20.
[42] *In Sent.* III, d.14, q.1, a.3, sol. 5.

intelectuales más universales y notorios porque esto nos llevaría a una petición de principio. Al final de los *Analíticos posteriores,* este problema se ilustra con la bella metáfora de un ejército en retirada, de la que ya he hecho mención[43].

Estas certezas, que inmediatamente proceden del objeto conocido, se tienen de toda proposición en la que el predicado está contenido en el sujeto y en muchos juicios de experiencia. Estas proposiciones son por sí mismas evidentes *(per se notae).* Se llama «evidente» a todo enunciado en el que, una vez conocido el significado de los términos, se conoce el valor veritativo de la proposición. En este contexto, procede realizar una importante distinción entre lo que es de suyo evidente *(per se notum quoad se)* y lo que es, además, evidente para nosotros *(per se notum quoad nos).* Michael Dummett ha subrayado la importancia de esta distinción tomista. La relaciona —acertadamente, a mi juicio— con la distinción entre necesidad real y necesidad epistemológica: el enunciado «Dios existe» es ontológicamente necesario, pero no lo es epistemológicamente[44]. En sí misma *(quoad se)* la proposición que afirma la existencia de Dios es evidente. Pero respecto a nosotros, que no sabemos qué es Dios, que no tenemos un conocimiento cabal de su esencia, no es evidente. La existencia de Dios, por lo tanto, necesita ser demostrada por medio de realidades que nos resultan más accesibles, aunque no lo sean mayormente por su naturaleza, sino más bien por sus efectos[45]. Se trata, entonces, de una evidencia mediata obtenida por demostración.

Procede destacar que la evidencia inmediata se impone en principio por sí misma, fuerza de algún modo a la inteligencia para que asienta. Pero acontece también que la mujer y el hombre, por su libertad, pueden intentar resistirse a esta patencia: les cabe decidir suspender el juicio, dudar hasta de los primeros principios y de las evidencias sensibles; les cabe, en suma, proponerse dudar de todo, y abocarse a una especie de pertinacia escéptica. No llega a tales extremos la duda cartesiana justo porque es metódica, es decir, instrumental, y no implica que vitalmente se rechacen (aunque sea de manera provisional) las verdades que personalmente se aceptan. Metódicamente la duda cartesiana pretende ser *universal,* a pesar de que una rápida lectura de las *Meditaciones metafísicas* o del *Discurso del método* revela a las claras las muchas tesis que se aceptan y se tienen por verdaderas, aunque solo sea porque se escribe sobre ellas con el propósito de que muchos las lean, las entiendan e, incluso, las acepten, como ha venido sucediendo durante varios siglos. La duda es voluntaria: *se quiere* dudar de todo. Otra cosa es que tal propósito pueda lograrse aunque solo sea de manera provisional y metódica.

Es relevante también el hecho de que las cosas son tanto más evidentes y cognoscibles en sí mismas cuanto menos potenciales y más actuales sean; y, en último término, cuanto más intensamente posean el acto de ser, que es en cada ente como su luz[46], reflejo limitado de una luminosi-

[43] *In Post. Analyt.* II, 19, 100 a 10-14.
[44] M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language,* o.c., 117-120.
[45] *STh* I, q.2, a.1.
[46] «Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» *(In De causis,* prop. 6, n.168).

dad trascendente. Ahora bien, en tales tesituras se cumple también una paradójica realidad, registrada en muchas culturas, que consiste en que la luz muy intensa puede llegar a cegar nuestra mirada. De ahí que muchas veces el ser humano prefiera moverse en entornos de media luz en los que su limitada inteligencia avanza haciéndose preguntas y tratando de responderlas a lo largo del tiempo. No es extraño, entonces, que nos adaptemos mejor a lo menos evidente, y mostremos una cierta renuencia ante lo que nos resulta excesivamente luminoso. El discurso filosófico se enfrenta, en cierto modo, con ese conformismo y pugna por un progreso del conocimiento en el que se va desde lo más evidente para nosotros a lo más evidente en sí mismo.

Hay casos en los que el asentimiento de la mente es requerido por un objeto que no es conocido por sí mismo, inmediatamente, sino por medio de otro. Es lo que sucede con las conclusiones de la ciencia[47]. Con todo, es necesario tener en cuenta la advertencia de Millán-Puelles: «El conocimiento de la verdad de un juicio solo se puede dar en ese mismo juicio y no en otro acto de juzgar. Lo cual no quiere decir que todo juicio sea "inmediatamente" conocido como verdadero, aunque también los hay de esta índole y aunque, además, es indispensable que los haya para que pueda haber demostración. Pero el juicio mediato o demostrado no es algo cuya verdad sea conocida en la ejecución de otro juicio, sino en él mismo en cuanto demostrado. La demostración es lo que lo da a conocer como verdadero, pero lo hace precisamente "haciendo hacerlo", imponiendo su ejecución, y es en esta, a título de obligada —como exigida o impuesta por aquella— donde se conoce la verdad del juicio mediato»[48].

Claro aparece que, en este campo de las conclusiones, la certeza puede ser mayor o menor. Ya Aristóteles advertía que «no debemos buscar el mismo grado de certeza en todas las cosas»[49]. Tan absurdo sería, por ejemplo, pedirle a un político que en sus discursos procediera a golpe de demostraciones matemáticas, como contentarse con que el geómetra usara la persuasión. La índole de la certeza que cabe esperar depende de la materia de la que se trate en cada caso. De manera que «en materias contingentes —como son los hechos físicos y las acciones humanas— basta la certeza de que algo es verdadero en la mayoría de los casos, aunque falle en unos pocos»[50].

Es propio de la interpretación racionalista de la ciencia el exigir el mismo grado de certeza —completo— para todos los saberes. Se trata del ideal de un saber indubitable, basado en un único método en el que se fundaría toda certeza. Y en la certeza no habría graduación posible. Para los racionalistas de diversa laya, el área de conocimientos ciertos se destaca limpiamente del campo de lo dubitable: está nítidamente delimitado por la frontera de la aplicación del *método científico*. La filosofía clásica, en cambio, admite una variedad de métodos científicos, adecuados en cada

[47] *De verit.*, q.14, a.1. Cf. J. J. Sanguinetti, *La filosofía de la ciencia según santo Tomás*, o.c., 286s.
[48] A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, o.c. IV (2014) 250.
[49] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094 b 13.
[50] *STh* I-II, q.96, a.1, ad 3.

caso a los diversos tipos de objetos que se estudian. No pretende alcanzar el mismo tipo de certeza en todo los saberes. Advierte que, en muchos campos, no reina la «claridad y distinción» de una evidencia puramente formal, sino que es preciso moverse —como antes veíamos— en un «claroscuro intelectual», que se pretende aclarar progresivamente.

En los fenómenos físicos, la contingencia proviene de la materia sensible, con su respectiva carga de indeterminación, cuya gradual presencia motiva que los diversos casos no sean exactamente iguales. Además, intervienen muchas causas variables o no bien conocidas en cualquier evento natural. De ahí que muchas veces los conocimientos físicos tengan, junto a puntos seguros, otros en estado de hipótesis, probabilidad u opinión.

No todo en la naturaleza se produce necesariamente[51]. Frente al determinismo físico, es preciso reconocer en el mundo natural amplios márgenes de accidentalidad e indeterminación que impiden prever la totalidad de los eventos futuros[52]. Sin embargo, en los conocimientos físicos también hay verdadera certeza, ya que no existe ninguna realidad —por contingente que sea— que no contenga en sí algo de necesidad, en contra de lo que mantiene el contingentismo absoluto de los nominalistas y algunos indeterminismos recientes. Es necesario no identificar —como, a diferencia de la precisión del propio Kant, ha sido hasta hace poco usual en la filosofía poskantiana— las nociones de *analítico, a priori* y *necesario.* Si se distinguen adecuadamente, queda abierto el camino para el reconocimiento de una necesidad *a posteriori,* que es justamente la que poseen —en diversa medida y con distinto tenor— las esencias de las cosas naturales[53].

En las ciencias humanas y sociales se suele hablar de «certeza moral», pues entra en juego la libertad, que no es la simple contingencia. Los asuntos humanos, en efecto, no están sometidos a la necesidad física, pero tampoco constituyen un campo en el que reina la irracionalidad o la arbitrariedad. La propia libertad humana no es la mera veleidad, sino que posee una lógica interna que la ética y la sociología estudian. Desde hace unos años se ha reactualizado la denominación «filosofía práctica»[54] que, curiosamente, tuvo que salvar inicialmente la acusación de contrasentido, porque se daba por sentado —falsamente— que la filosofía era exclusivamente teórica.

5. DUDAS, OPINIONES, ERRORES

La impresión que de la filosofía tienen actualmente muchas personas sin especiales conocimientos filosóficos tiende a relacionarla especialmente con la duda. Quizá hace decenios a los filósofos se les acusaba más

[51] Cf. *Metafísica,* VI, 3.
[52] Es interesante sobre este tema: R. SORABJI, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory,* o.c.
[53] Cf. S. KRIPKE, *Naming and Necessity,* o.c., 34-38.
[54] M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* o.c.

bien de dogmáticos que sientan doctrina sobre tesis problemáticas para el común de los mortales. Hoy, en cambio, se tiende a pensar que se empeñan en dudar de cosas que la mayoría de la gente da por sabidas.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la filosofía tiene de particular que se ocupa de las dudas en cuanto tales. Pero ¿qué es una duda? La respuesta académica nos dice que la duda es el estado en el que la mente oscila entre la afirmación y la negación de una determinada tesis sin inclinarse más a un extremo de la alternativa que a otro. También resulta convencional distinguir ente *duda positiva* y *duda negativa.* En el caso de la positiva, parece que las razones a favor de un extremo y el otro tienen el mismo peso. En cambio, la duda negativa se caracteriza porque parece que no hay razones concluyentes ni a favor ni en contra de cada una de las dos partes por defecto de motivos para hacerlo.

La duda, con lo que tiene de perplejidad, supone una mínima actualización de la mente. No es extraño, entonces, que se tienda a despejarla o superarla porque cabe pensar que permanecer en ella no nos aporta nada positivo. Ésta es la postura clásica y, quizá, la convencional. Modernamente, en cambio, se ha tendido a pensar que la duda es epistemológicamente fecunda, porque contribuye a evitar el simplismo de aceptar posiciones teóricas o prácticas de manera dócil o trivial.

El aspecto positivo de la duda la relaciona con la *interrogación,* en la que se manifiesta más bien que no se sabe. La pregunta ocupa un lugar destacado en la metodología filosófica clásica, especialmente en aquella en que está presente la inspiración socrática. Una posición diversa adquiere en la hermenéutica existenciaria de Martin Heidegger, cuyo comienzo es precisamente la investigación del carácter de la pregunta que interroga por el ser, como se puede apreciar en la Introducción a *El ser y el tiempo.*

En la teoría de la ciencia contemporánea ha adquirido relevancia la noción de *conjetura,* especialmente por obra de Karl Popper. Según Popper, «el camino por el que el conocimiento progresa, y especialmente nuestro conocimiento científico, es el de anticipaciones injustificadas (e injustificables), por suposiciones, por soluciones tentativas a nuestros problemas, por *conjeturas.* Tales conjeturas están controladas por la crítica: es decir, por refutaciones tentativas, que incluyen distintas pruebas críticas»[55].

Millán-Puelles ha examinado con agudeza las relaciones entre duda y decisión: «Cada vez que *nos* decidimos, ejecutamos una actividad formalmente inmanente, tanto como al dudar. Así pues, sostener que podemos engañarnos al vivir como libre un acto de decisión, es tan absurdo como pensar que pueda ser errónea la conciencia de hallarnos en una duda. Y de ello, a su vez, se sigue, enlazando los términos de la comparación, que cuando nos decidimos no dudamos de estar haciéndolo de una manera libre. La duda puede aparecer después, mas nunca como fundada en la vivencia del acto de decidir, aunque en su momento este se diera bajo una fuerte presión. Lo que se llama ceder a una presión es también algo sobre lo cual podemos decidir. Cuando así no acontece, de modo que no

[55] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge,* o.c., VII.

interviene para nada nuestro libre albedrío, tampoco se nos ocurre hablar de decisión, ni nos atribuimos en íntima propiedad lo que entonces hacemos. Y, sin posesión de la conciencia de nuestro libre arbitrio, porque el "sentirse forzado" es inviable en un ser desprovisto de la conciencia de la libertad. Conocemos lo que es lo necesario, y como tal lo vivimos, porque de un modo positivo e inmediato —o sea, vivencialmente— sabemos qué es lo libre»[56].

La conciencia de dudar —como la de actuar libremente— es conciencia pura: un inmediato hecho de conciencia en el que, como advirtiera Agustín de Hipona, no cabe error. En su propia intimidad, la *cogitatio* es infalible, ya que la vivencia de la subjetividad es formalmente inmanente, no implica un paso a algo distinto de la conciencia en el que podría haber riesgo de error. Respecto a los *facta* internos, de pura conciencia, no hay posibilidad de error.

> ¿Deberíamos adoptar —se pregunta Peter Geach— el programa cartesiano de intentar alcanzar un estado de incertidumbre, de suspensión del juicio, que afectara a todo tipo de cuestiones —o, al menos, a todos los campos en los que sabemos por experiencia que hemos incurrido en error- hasta que, al final, llegáramos a proposiciones de las que simplemente no podemos dudar. De hecho, es imposible para un pensador seguir este programa; un lector atento de las *Meditaciones* puede observar muchos lugares en los que Descartes asume sin vacilar algo de lo que hubiera hecho bien en dudar; mejor que dudar de cosas de las que de hecho dudó. Descartes estaba obsesionado con una metáfora arquitectónica: la casa del conocimiento, en la que vivimos, es ruinosa e inestable, de manera que hemos de derribarla —viviendo durante el proceso en una choza de «moral provisional»— y cavar hasta una base rocosa para poder construir con seguridad. Pero el filósofo austríaco Otto Neurath encontró una metáfora mejor de la situación humana: somos como marineros en un barco que hace agua, y tenemos que remplazar las maderas podridas por otras en buen estado mientras el viaje continúa: no podemos llevar el navío al dique seco y emprender su total reconstrucción[57].

El tratamiento de la *opinión* ha adquirido gran importancia en la teoría y la praxis política contemporáneas. Pretender certezas en la acción política parece pretencioso por la complejidad de las sociedades modernas y la alta valoración que otorgamos a la libertad de los actores sociales. Por otra parte, el rápido dinamismo de los procesos colectivos no permite demorarse en indecisiones y dudas. Por lo tanto, parece indicado muchas veces adoptar la actitud —modesta, en apariencia al menos— de quien opina.

Al no haber seguridad en ninguna de las opciones a seguir, quien decide es la libertad. De ahí que el opinar sea clave en las sociedades democráticas. Lo cual no dispensa de esforzarse por acertar. Es más, la capacidad de adoptar la opinión mejor cualifica al actor que ha de tomar

56 A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad,* o.c., 147.

57 P. GEACH, *Reason and Argument* (Univ. of California Press, Berkeley - Los Ángeles 1976) 12s.

frecuentes decisiones. Quien plantea bien las alternativas y tiene la visión necesaria para dar en el clavo, se dice de él que posee *prudencia política* o, más coloquialmente, «dotes de mando».

Tener *criterio* implica capacidad de discernimiento, que lleva a aquilatar lo que es verosímil y favorable para los propósitos que están en juego. Sucede, empero, que con frecuencia la instancia decisiva es la voluntad, porque se piensa que ninguna de las opciones presenta claramente ventajas sobre las demás. Si esta toma de posiciones acontece sin fundamento, confundimos nuestros deseos con la realidad de las cosas, a la que —en último término— conviene atenerse.

La opinión es de suyo una estimación ante lo contingente, es decir, aquello que puede ser y no ser. Ahora bien, como no todo es contingente, no todo es opinable. No es sensato intentar hacer ciencia de lo contingente en cuanto tal, porque su inestabilidad impide lograr la certeza que el saber científico requiere. Pero tampoco procede opinar acerca de lo que es necesario, de lo que tiene que ser así y no de otro modo, por defecto de conocimiento del sujeto.

La opinión es un estado mental característico del ser humano, según pusieron ya de relieve los primeros pensadores griegos, que contraponían la *dóxa,* saber imperfecto y oscilante, a la *episteme,* conocimiento cierto y firme, que culmina en la *sophía,* saber plenario del que la mujer y el hombre participan y al que amorosamente tienden, sin llegar nunca a poseerlo cabalmente. Nos vemos obligados a opinar, ya que, por la limitación de nuestro conocimiento, muchas veces no podemos alcanzar la certeza.

Hoy, más que nunca, son actuales las preguntas de T. S. Eliot:

> ¿Dónde está la sabiduría que se nos ha perdido en conocimiento?
> ¿Dónde está el conocimiento que se no ha perdido en información?[58]

El *relativismo* es una de las enfermedades más características de la mente contemporánea. Al considerar que todo es opinable, se tiende a conceder a todas las opiniones el mismo valor, lo cual equivale a suponer que, de suyo, propiamente no tienen valor alguno. La categoría de las posiciones adoptadas viene, entonces, dada por quien las mantiene. Y quizá no tanto por su profundidad y rigor, sino más bien por su poder y capacidad de influencia. Una deformación típica de nuestro mundo es la fuerza que se otorga a las *ideologías,* basadas más en los intereses y preferencias que en la verdad. Un sesgo típico de las ideologías es su afán totalizante: tienen respuesta para todo y no toleran discusiones ni dudas; han sustituido en buena medida a la *cultura,* expulsada de los planes de estudio y de las universidades, por carecer supuestamente de aplicaciones pragmáticas. El utilitarismo y el pragmatismo son tendencias crecientemente dominantes en las áreas más sensibles de las sociedades actuales[59].

[58] «Where is the Wisdom we have lost in Knowledge?
Where is the Knowledge we have lost in information?» (T. S. Eliot, *Coros de La Roca).*

[59] «[...] El filósofo siempre "tiene su alma en su almario": es una persona más bien retraída, que necesita silencio para reflexionar. Ciertamente, parece que se ocupa de cuestiones intemporales, pero incluso esas cosas tan abstractas están encarnadas en la realidad

Hay que reconocer que, en algunos ámbitos —especialmente en aquellos que intervienen las libres acciones humanas o está presente una multitud de factores en mutua conexión—, no es fácil descubrir la verdad. En tales asuntos es natural y positivo que surja una pluralidad de opiniones por parte de quienes los valoran y juzgan; pero el pluralismo no es igualmente procedente en otros campos que tienen que ver con la justicia y el respeto a las personas; y en ninguno debe considerarse que la base es el relativismo o que el pluralismo desemboca en él.

Es importante distinguir entre lo que acontece en el terreno teórico y lo que sucede en el campo práctico. Como señala Fernando Inciarte, «el bien solo se puede conocer por propia experiencia. La experiencia surge tanto de la repetición de sensaciones como de la repetición de decisiones. La repetición de sensaciones —sobre todo visuales— es el inicio de la ciencia teórica; la repetición de decisiones es el inicio de la teoría sobre la práctica que, por tanto, no puede ser más que teoría o filosofía práctica. Ni las sensaciones ni la ciencia teórica pueden errar. Por eso, las decisiones prácticas, al no estar nunca respaldadas del todo por decisiones teóricas, necesitan corrección. Y, por eso, la razón práctica no es razón sin más, sino razón rectificada, corregida, recta, correcta: «no "ratio", sino "recta ratio", "orthos logos"»[60].

A medida que se indagan los problemas con mayor rigor y profundidad, se obtienen opiniones más fundadas; y en algunos casos nos acercamos incluso a la certeza también en el ámbito práctico. A lo largo de este proceso de investigación de la verdad, se confirman las opiniones anteriores o, por el contrario, se rectifican, en cuyo caso hay un reconocimiento de la propia defectibilidad gnoseológica. En el espacioso terreno de lo opinable, la *recta ratio* es, en buena medida, *correcta ratio.* El estar dispuesto a reconocer que no se estaba en lo cierto es una garantía de progreso en el conocimiento. Bien lo expresa el dicho popular: rectificar es de sabios. Un lema clásico —*ars longa, vita brevis*— dice, por su parte, que este camino de acercamiento a la verdad no puede culminar en la vida presente: siempre se puede conocer más y mejor.

Como era de esperar, en un libro dedicado a la *Teoría del conocimiento* se habla más de lo verdadero que de lo falso. Este modo de proceder no deja de tener su lógica siempre que advirtamos que lo falso tiene casi la misma extensión que lo verdadero: es como su lado negativo, que se da de diferentes modos en todas las realidades finitas. Aristóteles muestra su simetría cuando dice en el libro IV de la *Metafísica:* «decir que no es lo que es o que es lo que no es, es falso; y decir que es lo que es, y que no es lo que no es es verdadero»[61]. Siendo la verdad la adecuación (reflexiva) del entendimiento con la cosa, la falsedad es precisamente la inadecuación (también pretendidamente reflexiva).

inmediata. Y si esto último no se aprecia, resulta que semejante reflexión gira en el vacío, no agarra lo real, es vana, carece de autenticidad y en definitiva se convierte en una actividad que carece de valor» (A. LLANO, *Caminos de la filosofía,* o.c., 69).

[60] F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico,* o.c., 209s.

[61] *Metafísica,* IV, 7, 1011 b 26-27.

Al *ser como lo verdadero* —ser veritativo— se opone el *no ser como lo falso (to mé on hos pseudos).* Y así como lo verdadero es el bien de la inteligencia, lo falso es el mal, que equivale a la corrupción de ese bien.

De modo semejante a como la verdad se da principalmente en la mente, otro tanto acontece con lo falso. Pero la simetría no es perfecta, porque la falsedad no constituye simplemente la negación de la verdad, sino que es su corrupción.

Lo mismo que lo verdadero, lo falso se da principalmente en la mente. En cambio, mientras que hay una verdad ontológica, no se da una «falsedad ontológica». Todo ente es verdadero, de manera que la falsedad no puede identificarse con realidad alguna. Los «filósofos de la sospecha» propugnan, sin embargo, que las realidades son también en sí mismas engañosas: parecen lo que no son porque tienen una interna fractura que impide su conocimiento cabal; están afectadas por una íntima quiebra que engañosamente las refracta. Ahora bien, una postura de este tenor, muy extendida hoy día, es insostenible porque no se puede dar ni comprender un existente falso.

Las realidades no son engañosas, pero no resultan transparentes. La realidad no aparece ante nosotros en toda su plenitud: en el fenómeno se nos da el ser, pero el ser no se «agota en su mostrarse», sino que tiene un *plus* de realidad, más allá de lo dado en el fenómeno[62]. Tal situación abre la posibilidad de que haya cosas que —para un sujeto determinado o para todos ellos— parecen lo que no son y den, por tanto, ocasión a error: se las llama entonces «falsas». Se habla, por ejemplo, de la «falsa moneda», aunque aquel objeto sea realmente una verdadera pieza de metal acuñada, solo que sin valor de curso legal.

Solo puede ser formalmente falso el juicio de la mente. Se podría decir que el error es el mal cognoscitivo, resultado de una operación defectuosa del entendimiento. Reside, por tanto, en el acto del intelecto, no en la realidad de las cosas.

En el ser humano, el error ocurre frecuentemente por un razonamiento incorrecto en el que la conclusión falsa no es una adecuada actualización a partir de la potencialidad de las premisas. Se podría comparar a un parto monstruoso. En cambio, no puede fallar lo que siempre está en acto. No hay error en la abstracción de las esencias, realizada por la luz intencional —siempre en acto— del entendimiento agente. De ahí el lema: «los que abstraen no mienten». La penetración del entendimiento agente en la naturaleza de las cosas es certera, aunque no siempre resulta comprehensiva y, en ocasiones, no llega a iluminar todo lo cognoscible de tal realidad.

No existe positivamente el error: nadie conoce positivamente lo falso. Si acaso, no conoce lo verdadero. *El error es una privación.* El conocimiento falso es un conocimiento malo. Advirtamos que el error consiste en un defecto del conocimiento, que toma la parte por el todo. Se produce, entonces, la apariencia, en la que lo erróneo se toma por lo verdadero. De tal suerte que se puede describir el error como un «dejarse llevar por la apariencia».

[62] Cf. A. LLANO, «Fenómeno», en GER X, 3-5.

Además del error teórico, existe el *error práctico,* que acontece cuando el entendimiento dirige mal a las otras potencias. La razón práctica procede según la secuencia *ensayo-error-corrección del error.* En este caso se acierta si se rectifica. La labor de ajuste, en cierto modo, no termina, porque el entorno real va cambiando a lo largo del tiempo y es preciso ir aquilatando esos cambios e incorporarlos al proceso de reorientación. Por una cierta reflexión podemos advertir la falsedad de un juicio, reconocerla, y salir del error. «Lo que en el hecho de la rectificación se manifiesta de una manera explícita y propiamente objetiva es lo evidente en su evidencia misma y lo aparente según su propia apariencia»[63].

En el error suele haber una cierta inadvertencia, una falta de la reflexión que debería haber. Estas faltas de atención provienen de las solicitaciones —muy vivas, a veces— de los sentidos, de precipitaciones, olvidos o cansancios. Pero, en definitiva, la presencia del error revela los límites de la humana condición. Es un hecho específicamente humano al que los brutos no alcanzan. Además, nuestra índole psicosomática hace que no tengamos una conciencia precisa de los límites del propio conocimiento y, por tanto, puede acontecer que juzguemos una cuestión sin percatarnos de que no la conocemos suficientemente.

El error —a diferencia de la falsedad, que es una privación— requiere una causa. Como el juicio erróneo no está suscitado por la evidencia, su causa se encuentra con frecuencia en la voluntad. No es que la voluntad apetezca el juicio erróneo —que aparecería como un mal— sino que lo toma por verdadero y, por tanto, lo considera como un bien.

El error procede con frecuencia de tomar la parte por el todo: en apariencias o en ciertos aspectos de la cosa que son reales, pero incompletos. Claro aparece que las disposiciones morales del sujeto tienen importancia para alcanzar la verdad y evitar el error. De ahí el impacto negativo de las ideologías contemporáneas que consideran obvia —e incluso buena— la búsqueda del propio interés.

[63] A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* o.c., 40.

CAPÍTULO VII

CONCEPTO

BIBLIOGRAFÍA

MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición* (Rialp, Madrid 1992); MURALT, A. DE, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale. Études thomistes, scotistes, occamistes & grégoriennes* (E. J. Brill, Leiden 1991); STRAWSON, P. F., «Analysis, Science and Metaphysics», en R. RORTY, *The Linguistic Turn* (The Univ. of Chicago Press, Chicago 1968); WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas* (Crítica, Barcelona 1988).

1. RELACIÓN SEMÁNTICA Y RELACIÓN REPRESENTATIVA

La «relación semántica» es, en principio, la que se establece entre conceptos y representaciones. Podemos llamar, en cambio, «relación representativa» a la existente entre los conceptos y las cosas.

Como dice Aristóteles al comienzo del *Peri Hermeneias,* la relación semántica se constituye porque las palabras habladas o escritas son símbolos o signos de las afecciones del alma o conceptos. Mientras que los conceptos son semejanzas o mismidades de las cosas. En ambos casos, se trata de una relación de tipo intencional. Intencionalidad que se refleja en que ambas afirmaciones aparecen en caso genitivo, expresado por la preposición *de:* las palabras son signos *de* los conceptos mientras que los conceptos son símbolos *de* las cosas. Ahora bien, tal intencionalidad no es de la misma índole en cada uno de estos usos. Se ve revestida de un carácter convencional o cultural en el caso de las palabras, mientras que es en sí misma natural en el caso de los conceptos.

Una misma palabra puede dejar de significar lo que significaba si se produce algún cambio semántico provocado incluso por un agente externo. Por ejemplo, antes de la Guerra Civil española, la expresión «un ruso» significaba en el entorno de Alcoy —ciudad de la provincia de Alicante— un café con una bola de helado dentro; tras la implantación de la dictadura franquista, la expresión «un ruso» pasó a significar un ciudadano de la entonces enemiga Rusia, mientras que el típico café con helado se llamaba «un nacional», es decir, uno de los nuestros. Quienes han hecho la milicia universitaria saben que en el ejército franquista no existía la expresión «ensaladilla rusa», por motivos obvios, sino que en los partes de comida figuraba siempre «ensaladilla imperial».

Con los conceptos no puede acontecer otro tanto. No hay manera de cambiar la determinada intencionalidad de los conceptos, al menos de aquellos que —por ser más primitivos y universales— no están decisiva-

mente condicionados por las palabras en que se expresan. Esta tesis es de extraordinaria importancia para la *Teoría del conocimiento:* establece la irreductibilidad de la intelección a la interpretación; y permite —en contra de lo que pretenden los deconstruccionistas y algunos otros «filósofos posmodernos»— que las explicaciones científicas o filosóficas del mundo tengan, al menos, una cierta estabilidad y consistencia intrínseca sin encontrarse completamente al albur de crisis epistemológicas, cambios de paradigmas o deslizamientos culturales.

Bien advertido que esto no equivale a propugnar en nuestro conocimiento la existencia de un factor fijo y un factor variable como si fueran dos estratos o capas que se distinguieran rígidamente entre sí, tal y como —por utilizar una metáfora wittgensteiniana— el agua fluye siempre cambiante sobre el lecho rocoso del cauce fluvial. Se trata de algo más complejo y más sutil de lo que suelen creer los relativistas culturales.

Si los conceptos están —en alguna medida— al reparo de las variaciones culturales, es porque ellos mismos no tienen una naturaleza excogitada o construida por la mente humana (como, a partir de Kant, empieza a admitirse, aunque el propio Kant fuera reluctante a este tipo de relativismo).

Según Aristóteles, los conceptos tienen *la misma* naturaleza *de* las formas reales *de* las cuales son conceptos. No se produce, por tanto, una duplicidad cognoscitiva: no es que *primero* conozcamos los conceptos y *después* las formas o naturalezas correspondientes a los conceptos. Así lo ha visto Jaime Araos: «Si el concepto fuera una duplicación del objeto —como entiende el representacionismo de la filosofía moderna—, entonces sería un medio propiamente dicho, una superposición entre el cognoscente y la cosa conocida; pero, tal como lo entiende Aristóteles, no hay tal superposición, porque el concepto no es sino el entendimiento humano hecho uno con la cosa conocida en el acto de conocimiento [...]. Su naturaleza no consiste en otra cosa que en hacer presente la cosa real a la cual tiende y se manifiesta [...]. El concepto lo *tiene* el cognoscente, pero *es* de lo conocido»[1].

La clave de esta interpretación estriba en que la relación entre el concepto y la cosa conocida no se entienda como una mera adecuación, pintura o copia —lo que convertiría la concepción del *Peri Hermeneias* aristotélico en un craso representacionismo—, sino que se entienda como una auténtica identidad que, sin embargo, no excluye completamente la alteridad.

Comencemos por esto último. Si la identidad entre forma real y concepción del intelecto fuera la de una mismidad física, entonces no habría lugar para el error y, por tanto, tampoco lo habría para la verdad. Es obvio que lo que acontece con los pensamientos —por ejemplo, y sobre todo, el hecho de que se articulen en juicios, en discursos pragmáticos o en sistemas científicos— no acontece con las cosas. Y viceversa: las cosas reales —como Frege vio muy bien— interactúan de una manera que no pueden hacerlo los pensamientos. El fuego pensado, en cuanto pensado, no quema. Ahora bien, el fuego real en el que se piensa sí que quema

[1] J. ARAOS, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, o.c., 149s.

porque —de lo contrario— se pensaría de manera equivocada. Nos hallamos, por tanto, ante dos modos de posible consideración de un concepto intelectual: el *modo de entender* y la *cosa entendida.*

La *cosa entendida* se identifica con la cosa real por lo que concierne a su *haber,* es decir al conjunto articulado de sus notas: a lo que hace que esa forma o esas formas configuren precisamente esta cosa y no otra. Aunque, como se ha visto, el kantismo no logra superar su representacionismo de fondo, resulta que tal observación se encuentra registrada en uno de los textos más conocidos (y peor entendidos) de la *Crítica de la razón pura.* Es el famoso pasaje en el que Kant afirma que los táleros pensados no son ni más ni menos táleros que los táleros reales, precisamente porque «ser» no es un predicado real, no añade nada al conjunto de notas que determinan esa moneda llamada «tálero»[2].

Kant tiene razón en mantener que «ser» no es un predicado real, siempre que se trate —como es el caso— del «es» que se identifica semántica y sintácticamente con la existencia expresada por la expresión impersonal «hay». En lo que no le asiste razón es en restringir a esta todas las acepciones posibles del verbo «ser», ya que, además del ser veritativo y del ser real que aquí están en juego, hay otros conjuntos de sentidos recogidos por Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica,* y que el regiomontano ignora: el ser como acto y como potencia; el ser como sustancia y como los nueve accidentes; y el ser como ser accidental y como ser propio.

Un ejemplo real y contemporáneo, que ya es historia: la Bolsa de Madrid rechazó hace unos años la OPA (Oferta Pública de Adquisición) que el Banco *X* lanzó contra el banco *Y* por considerar que parte del dinero que el Banco *X* ofrecía en orden a adquirir la mayoría necesaria para controlar el Banco *Y* no era dinero real, ya que dependía de una futura ampliación de capital. Ahora bien, si los euros futuros fueran menos valiosos (por futuros) que los actuales, todo el sistema económico capitalista se vendría abajo, ya que en él siempre se juega a un «futuro» en el que los euros (o los táleros) pensados valen tanto como los reales. Kant tenía razón, pero en la Bolsa de Madrid no lo sabían.

Ahora bien, algo muy distinto acontece en el *modo de significar* que de ninguna manera se identifica con el modo de ser. Y es en este punto donde se aprecia mejor lo que venimos diciendo a propósito de que la representación es una semejanza que no es semejante a lo por ella semejado. Escribe Inciarte: «Las propiedades que predicamos de las cosas no son comunes a estas y a las ideas, no tanto porque esas propiedades —eliminada la autopredicación— no pertenezcan a las ideas, sino porque no pertenecen a las cosas [...]. Las cosas no son semejantes *(similia)* a las ideas, del mismo modo que ni la sombra de un hombre es un hombre ni el reflejo de un objeto rojo —en un espejo— es él mismo rojo [...]. Del mismo modo que el retrato de un hombre no tiene nada en común con un hombre, sino que es solo eso: *la imagen de...* un hombre, o que el reflejo de un objeto rojo no es el mismo rojo: no es un reflejo rojo, sino un *reflejo de...* rojo [...]. El concepto como signo formal, según decían los escolásti-

[2] I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 598-599, B 626-627.

cos tardíos, es precisamente esa pura *imagen de* (no imagen, sino *imagen de...*; en esto consiste su intencionalidad), *reflejo de,* sin ser él mismo nada de aquello de lo que no es más que semejanza; y precisamente por ser pura semejanza es por lo que no es semejante»[3].

Resulta claro que el concepto no puede ser una copia de la realidad esencial de la cosa o del tipo de cosa correspondiente. Nos separamos así del representacionismo racionalista, pero parece que se abre ante nosotros el peligro del inmediatismo empirista. Es cierto que, en el camino hasta aquí recorrido, se ha insistido más en lo que el concepto *no es* que en lo que el concepto realmente *es*.

Queda, al menos, establecido que el conocimiento intelectual sin conceptos no es posible, pero los conceptos solos —como ninguno de ellos es omnicomprensivo— necesitan (para el conocimiento) de los juicios y, por lo general del lenguaje. Y en el lenguaje, a lo largo de la serie de generaciones y de su tradición, no es posible establecer ningún comienzo[4].

> El juicio es donde se une lo que resulta separado en la objetivación conceptual. Es ahí donde acontece la verdad. En el juicio se hace explícita —reflexivamente— tal articulación entre lo conocido y lo real. Y semejante estructura no está dada en la realidad, sino que es algo producido por la mente. Una de las paradojas de la verdad estriba en que ella solo comparece cuando en la mente hay algo que no está en la realidad. De manera que no se puede dar cuenta de la verdad con el recurso a la mera adecuación. La verdad siempre es adecuación y reflexión. Y no una reflexión cualquiera. Como dice Millán-Puelles, no es una reflexión representativa ni meramente consectaria: es una reflexión originaria o —suelo decir yo— constitutiva (semejante a la que se da, por ejemplo, en el fenómeno del dolor: no puedo hablar de dolor si no sé que me duele). En la *Conceptografía* de Frege este compromiso con la realidad propio del juicio queda representado por la raya vertical, que expresa la fuerza asertiva[5].

2. ¿HAY REPRESENTACIONES INTELECTUALES?

Según hemos visto en apartados anteriores, el kantismo constituye el intento moderno más serio para superar desde dentro el representacionismo racionalista. Uno de los recursos de tal empeño consiste, sin duda, en volver a considerar el juicio como la unidad sintética, necesaria y suficiente del conocimiento intelectual. Se entiende, incluso intuitivamente, que un concepto o idea pueda interpretarse —mal que bien— como una copia de la realidad; en cambio, resulta mucho más arduo «imaginarse» que un juicio sea algo así como la pintura de un estado de cosas. Pues bien, a pesar de haber utilizado inicialmente los modos de juzgar como hilo conductor de la *Deducción metafísica* de las categorías (aquella de la que resulta el elenco de las propias categorías), Kant no continúa orien-

3 F. Inciarte, «Ser veritativo y ser existencial», a.c., 24.
4 F. Inciarte - A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, o.c., 228.
5 A. Llano, *Caminos de la filosofía*, o.c., 268s.

tándose hacia las proposiciones, sino que permanece en la postura objetivista típica del racionalismo ilustrado, es decir, se atiene firmemente a los conceptos. La conciencia se relaciona, al cabo, con objetos, precisamente en cuanto que los *representa.*

En cambio, la crítica lingüístico-analítica de la segunda mitad del siglo XX se pregunta si la noción de una referencia prelingüística a objetos —sobre la cual podría reflexionarse— no es sencillamente un fantasma[6]. Es decir, si no es verdad que acerca de la idea de *representación intelectual* lo que hay que mantener es justamente que no la hay.

Para la filosofía analítica radicalizada no hay, en efecto, tal representación: no hay un pensamiento de objetos independiente de la expresión lingüística. A la pregunta fundamental de la filosofía analítica —«¿qué significa entender una frase?»— no se puede contestar con el recurso a la comprensión intelectual de unas esencias representadas por los conceptos que la proposición sintetiza. Y así parece, en efecto, que la respuesta del último Wittgenstein a la pregunta en cuestión es radicalmente pragmática: «Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica»[7]. Más matizada, pero no menos neta, sería la postura de un representante tan cualificado de la «Escuela de Oxford» como es P. F. Strawson: «El uso efectivo de expresiones lingüísticas es nuestro único y esencial contacto con la realidad; porque este es el único punto desde el cual puede ser observada la manera efectiva cómo operan los conceptos. Si cortamos esta conexión, todo nuestro ingenio e imaginación no nos salvará de caer en la aridez o en el absurdo»[8].

Según los analíticos lingüísticamente radicalizados, todos los problemas relativos a la comprensión se remiten a los que plantea la comprensión de frases; y estos, al uso del lenguaje. No es necesario —ni posible— acudir a un previo saber del significado de los conceptos, supuestamente representativos de las esencias de las cosas (como en la ontología tradicional) o constituyentes de la objetividad de los objetos (como en la filosofía trascendental kantiana). ¿Qué podría significar ese presunto saber que fundamentara la comprensión del uso del lenguaje? Wittgenstein trata de mostrar —partiendo de ejemplos aritméticos elementales— que la comprensión de un sistema lingüístico (un determinado *juego del lenguaje)* no puede fundamentarse en una vivencia del saber. La comprensión del uso es inmanente al propio uso. Porque, vamos a ver, ¿qué significa que, en un momento dado, alguien pase a saber algo que no sabía, es decir, que pase a *saber más?* Wittgenstein responde: «¿Cómo fue eso, qué sucedió cuando repentinamente captaste el sistema? [...] —pero para nosotros lo que lo justifica al decir en tal caso que entiende, que sabe seguir, son las *circunstancias* en las que tuvo una vivencia de tal índole—»[9].

[6] Cf. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, o.c. Cf. A. LLANO, *Metaphysics and Language*, o.c., 163-183. Cf. J. V. BONET, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, o.c..

[7] L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, o.c., par. 199, p.201.

[8] P. F. STRAWSON, «Analysis, Science and Metaphysics», o.c., 320.

[9] L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, o.c., 155. Cf. F. KAMBARTEL, *Experiencia y estructura* (Sur, Buenos Aires 1972) 107.

La supuesta vivencia representativa se disuelve en las circunstancias del uso del lenguaje.

Esta analítica radicalizada puede admitir una representación sensible, imaginativa, pero no entiende qué pueda significar una representación intelectual que «esté por» objetos externos. La idea de una figuración no sensible sería una quimera que pretende extrapolar a la conciencia un modelo óptico. Y tal modelo es —según tal interpretación analítica, de la que no estaría lejano el propio Heidegger— el imperante en la filosofía occidental desde sus comienzos hasta Husserl, por lo menos.

La representación, al parecer, sería de este tenor. El filósofo se sienta en su pupitre y piensa acerca del mundo, acerca de los objetos que hay encima de la mesa (libros, ordenador, lápices), de los que contempla a través de la ventana (árboles, casas), o de los que pueda recordar o imaginarse. De todos ellos tiene solo —si acaso— una representación sensible (la única a su alcance), pero tiende a considerar —seducido por un afán incontrolado de conocer— que su naturaleza más profunda se le da en una *representación intelectual.* Continúa, entonces, sentado ante su escritorio y cree que piensa en esos objetos suprasensiblemente representados y que los relaciona entre sí cuando, en realidad, solo está usando palabras en frases que —en el mejor de los casos— conseguirá transmitir a sus colegas y alumnos, si es que estos manejan la técnica necesaria para entender tan peculiar juego lingüístico. (Aunque el filósofo asumirá que la comunicación es posible porque, por medio de palabras, se pueden transmitir o suscitar en otros las mismas representaciones intelectuales).

El saldo filosóficamente negativo que arrastra esta crítica al nivel intelectual del conocimiento es patente: al negar la realidad de la conceptuación o simple aprehensión, se disuelve el núcleo del conocimiento intelectual. La empresa de elaborar entonces una gnoseología en la que el conocimiento sea el gran ausente, raya en lo imposible. (A la vista están los casi insalvables problemas que —en este contexto— tienen los analíticos para dar cuenta del conocimiento de objetos singulares). El resultado positivo estribaría en el rechazo de la teoría representacionista propia de las filosofías de la conciencia con la posibilidad de una incipiente apertura a algo como el carácter de *signo formal* del concepto (por utilizar la terminología de la escolástica tardía, bastante insatisfactoria, por lo demás).

Hemos de insistir en que la índole cognoscitiva que se adscribe al concepto en las mejores versiones —no en todas, ni siquiera en la mayoría— de las teorías realistas del conocimiento no coincide con el sentido moderno de la *repraesentatio* o *Vorstellung,* que acaba también por quebrar la posibilidad del conocimiento intelectual. En cualquier caso, no se ha de pensar el concepto como un intermediario que sustituye a la forma real. En rigor, se refiere a ella justo porque a ella remite y con ella se identifica intencionalmente, sin añadirle ningún tipo de reconfiguración. El «estar por» o «suponer» de la terminología clásica no equivale aquí a «superponer» a la realidad efectiva una segunda instancia, poseedora de una presunta *realidad objetiva* que dispensara de la investigación de cosas y casos reales.

El concepto ha de considerarse como un camino hacia la cosa *(via ad res)* en el que primariamente no se detiene el pensamiento: solo secundariamente reflexiona sobre él. Por lo tanto, el concepto —utilizando adecuadamente, en la medida de lo posible, la terminología de Jean Poinsot— sería algo cuyo ser objetivo consiste únicamente en su referencia a la realidad conocida por medio *(quo)* de él.

El intento más conocido de resolver el problema del concepto es justo el acometido precisamente por Jean Poinsot, con su propuesta de entenderlo como un «signo formal». Sin embargo, esta propuesta no es suficientemente radical, y habremos de recurrir a un enfoque más logrado desarrollado por Fernando Inciarte y del que no se encuentra lejos André de Muralt[10]. Se trata, con todo, de volver al planteamiento original de Aristóteles, con su rechazo de la teoría de las ideas, su visión no semiótica del concepto y el rechazo de concebirlo como una representación.

Poinsot se hace cargo del carácter paradójico del signo formal: «Pero toda dificultad concierne a los signos formales, los cuales conforman e informan la potencia cognoscitiva en orden a la manifestación del objeto y de su conocimiento. Y toda la dificultad viene a parar en esto: de qué modo convenga al signo formal la razón de medio que conduce la potencia a lo significado, y de qué modo le convengan las condiciones de signo, especialmente aquella según la cual el signo es más imperfecto que lo significado, y se dice que la cosa se conoce más imperfectamente por medio del signo que si en sí misma se conociera y representara»[11].

Esto último plantea un problema porque, evidentemente, conocer por conceptos no constituye, al menos para el ser humano, una imperfección, sino todo lo contrario. No conocemos por medio de conceptos debido a nuestra debilidad intelectual, sino precisamente por nuestra moderada plenitud: *verbum ex plenitudine.* El intento de solución que da Poinsot a esta dificultad subraya que el signo formal no es una cosa como aquello que significa, ni es un «momento» por el que el conocimiento mismo tendría que «pasar». De manera que no cabe decir propiamente que el signo formal sea una cosa que nos lleva al conocimiento de otra —como el signo instrumental— con la consecuencia de que el concepto en cuestión fuera mediato. No, el signo formal genera una especie de inmediación cognoscitiva, distinta de la sensible, pero no menos real. Estamos ahora más cerca del abandono de todo naturalismo[12]:

> Y la razón es que el signo formal, como es la misma noticia o concepto de la cosa, no se connumera con el conocimiento mismo, al cual conduce la potencia. De ahí que no pueda tener razón de medio para que la

[10] «L'intellection, selon Saint Thomas, quoi qu'on ait dit, quelles que soient les expressions que Saint Thomas lui-même ait utilisées, n'est pas représentative, dans la mesure même où elle est l'information par soi de l'intellect para la chose intelligée elle-même. Certains thomistes auraient bien fait de s'inspirer à ce propos de la leçon du rasoir occamien, que exclut toute inmanence objective-représentative de l'objet connu dans le sujet intelligent»: A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, o.c., 94.

[11] J. POINSOT, *Ioannis a Sancto Thoma, Cursus philosophicus thomisticus*, I (Marietti, Turín ²1933) 693.

[12] Cf. F. INCIARTE - A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, o.c., 61.

> potencia se vuelva cognoscente y para que el objeto no manifiesto se haga manifiesto, ya que es la misma razón y forma del conocer. Y de este modo el signo conduce a que el concepto y noticia se ponga en la potencia y la haga cognoscente. Pero el concepto mismo no es un medio para conocer. Es más, igualmente se dice de algo que se conoce inmediatamente cuando se conoce en sí mismo y cuando se conoce mediante el concepto o noticia. Porque el concepto no hace que el conocimiento sea mediato[13].

Una teoría no semiótica del conocimiento, una teoría metafísica del conocer, puede intentar definirse como aquella para la que el concepto no es un signo instrumental, sino formal. Expresado de otro modo: el concepto no precisa ser de antemano conocido para conducir a la cosa. Lo cual, a su vez, significa que el concepto no es propiamente signo, que no remite a otro que él. El concepto ciertamente remite, pero no a otro, ni tampoco a sí mismo, lo cual solamente daría lugar a otro proceso al infinito, a un «nunca empezar con el conocimiento». Pues entonces se necesitaría de algún otro que nos remitiera al concepto mismo para conocerlo, y así sucesivamente. Al decir que el concepto es un signo formal, se quiere decir, paradójicamente, que no es signo alguno, sino (en todo caso) que hace signos de ciertas cosas. Es quizá esto lo que quería sugerir Jean Poinsot, y lo que explicaría en alguna medida las dificultades de usar este concepto que solo aparentemente resuelve un problema tan intrincado.

En cualquier caso, no tiene por ello que ser la cosa misma, como en Hegel. En conexión con la doctrina del signo formal se ha de hablar de una identidad intencional: concepto y cosa son lo mismo. Pero no se debe malinterpretar esta teoría. La forma, el contenido es idéntico en el pensamiento y en la cosa, pero no son idénticas las maneras como acontece, respectivamente, esa forma en la realidad de las cosas y en el concepto. Es diferente su manera de ser. En la cosa, la forma tiene un *esse naturale,* mientras que en el concepto posee un *esse intentionale.* El fuego pensado (el fuego conocido en cuanto conocido) no quema. Si esta identidad intencional, del puro contenido, no se diera, tendríamos que aceptar dos cosas distintas: algo que nos remite a la cosa, y la cosa misma. Y entonces estaríamos de nuevo en la teoría de los signos y en su insuficiencia fundamental: acabamos donde deberíamos empezar, a saber, todavía antes de la cosa[14].

Los conceptos no son palabras —signos lingüísticos— ni juicios. Tampoco son la razón misma, no forman parte de su naturaleza; no son una facultad que —a diferencia del hábito— esté dada por la naturaleza, que pertenece a la dotación natural del hombre. En el momento en que se hacen distinciones permanentes, los conceptos ya están ahí. Ahora bien, en tal momento, estamos también en la realidad, tenemos que ver con ella. No es que los conceptos no se puedan cambiar, es que no se puede vivir sin ellos: no se puede vivir sin fronteras ni distinciones. No se puede vivir sin el principio de no contradicción y, en último término, sin una cierta metafísica, por mínima que sea.

13 J. POINSOT, *Ioannis a Santo Thoma,* o.c.
14 Cf. F. INCIARTE - A. LLANO, *Metafísica tras el final,* o.c., 62.

En la realidad estamos siempre: en cuanto que por lo menos hacemos distinciones relativamente permanentes, formamos conceptos; y esto quiere decir que, por lo menos, nos encontramos en estado de vigilia. Tal «estar en la realidad» es parte de nuestra originariedad. Somos *nosotros,* cada uno, quienes estamos en la realidad, quienes conocemos —aunque siempre solo hasta un cierto grado— gracias a las mismas distinciones, a las mismas delimitaciones y los mismos conceptos de cualquier otro que está en la realidad. Lo cual no implica que uno no pueda cambiar.

La realidad es aquello en lo que de antemano coincidimos, nuestro patrimonio común, la base permanente de todo acuerdo. Lo cual está lejos de implicar que no haya discrepancias ni «malentendidos productivos». Incluso un malentendido «improductivo» presupone distinciones más o menos permanentes. En cambio, las distinciones pasajeras, puntuales o momentáneas son en todo caso representaciones. Pueden volver con una traza semejante, lo cual sucede realmente, y ser iguales en las diversas ocurrencias. Ahora bien, una representación puede ser igual a otra, pero no la misma que otra. Porque las representaciones son individuales, y no gozan —por tanto— de generalidad o universalidad; las distinciones momentáneamente percibidas no son conceptos. Para el principio de no contradicción es indiferente cómo se formen los conceptos y qué conceptos son con tal de que se formen y siempre que se realice una distinción permanente entre esta cosa y aquella otra.

Para alcanzar este logro básico, es preciso que nosotros, que tenemos una naturaleza, estemos fundamentalmente libres de esa naturaleza que tenemos. En esto consiste el carácter maravilloso del conocimiento intelectivo. Y ciertamente, para alcanzar este fin, tenemos que ser libres de la naturaleza en su totalidad: ser capaces de conocerla en total (y no, como los animales, en este o aquel aspecto), lo cual incluye, paradójicamente, la captación de que la naturaleza no forma un todo, que ella misma es aspectual. Pero comprobar esto último exige tener una capacidad de conocimiento más apartada de lo sensiblemente fenoménico que aquella de la que pueden disponer los brutos. Como los animales no pueden formar conceptos, tampoco pueden llegar a tener el concepto de «todo», aunque se trate de un todo ausente.

El hecho de que la naturaleza sea aspectual, que no constituya ningún todo, que no sea todo su ser, implica que tiene que resultar completada, suplementada por la cultura. De ahí que los *mundos culturales* no estén tan apartados del *mundo natural.* Los mundos culturales están llamados a plenificar el mundo natural, aunque nunca puedan hacerlo del todo. Lo finito se caracteriza por la índole finita de sus fines.

La originariedad, precisamente porque es inevitable, no constituye una garantía contra el acostumbramiento.

3. SEGUNDA INMEDIACIÓN

Las reflexiones desarrolladas hasta ahora nos previenen de los errores, en cierto modo opuestos, respecto al conocimiento humano: el represen-

tacionismo y el *inmediatismo*. Este segundo planteamiento excluye lo que Pavlov llamó el «segundo sistema de señales», es decir, aquellas que se transmiten por medio de signos abstractos (en el buen sentido de la palabra) y de carácter simbólico. La carencia de este tipo de señales motiva que los brutos no consigan estabilizar las vivencias correspondientes a los sentidos internos, como pueden ser la imaginación y la memoria. Fue Nietzsche quien, en la segunda serie de sus *Consideraciones intempestivas*, acertó agudamente a ilustrar por qué los animales no pueden hablar, justo porque les falta ese tipo de representación a la que se llama «recuerdo»: «Una vez el hombre le preguntó al animal: ¿por qué tú no me hablas de tu felicidad, sino que estás ahí mirándome fijamente? El animal deseó hablar y contestarle: la razón es que cada vez que quiero hablar me olvido inmediatamente de lo que quiero decir. Pero inmediatamente se olvidó de su respuesta y permaneció silencioso. Y, así, el hombre continuó extrañándose de que el animal no hablara»[15].

Más claro es aun lo que sucede con los sistemas de Inteligencia Artificial, en los que se habían puesto tantas esperanzas, las cuales han resultado —como era de esperar o de temer— en buena medida infundadas. Nadie duda de que la capacidad de procesar y de transmitir información de que son capaces algunos sistemas de computación está cambiando nuestras vidas, se supone que para bien. Pero cada vez se abre camino con mayor fuerza la confirmación de la diferencia insalvable entre información y conocimiento. Así lo expone Anthony Kenny: «Tenemos que enfatizar la diferencia entre contener información (en el sentido de la teoría de la comunicación) y poseer conocimiento. Es posible que una estructura contenga información sobre algún tema particular sin tener conocimiento alguno sobre el tema. El horario de trenes contiene información acerca de la salida de cada tren; pero no *sabe* a qué hora parte tren alguno. El cable telefónico contiene la información que permite a mi mujer en Oxford oír y entender lo que le estoy diciendo en Nueva York; pero el cable del teléfono no *conoce* ni siquiera el sonido, y menos aún el contenido de lo que yo le digo a ella. Aquí está implicada una diferencia categorial. Contener información es estar en un cierto estado, mientras que conocer algo es poseer una cierta habilidad. Un estado (como tener una cierta forma o tamaño, cierta multiplicidad o estructura matemática) es algo que se puede describir por sus actuaciones internas. En cambio, una habilidad (como la habilidad de cruzar a nado el Canal de la Mancha o sacar un conejo de una chistera) solo se puede describir por especificación de aquello en lo que consiste ejercitar tal capacidad»[16].

La confusión entre la situación estática y pasiva del cúmulo de datos recibidos como *input* por una máquina, de una parte, y la capacidad activa y vital de un cognoscente, de otra, es una muestra —bien crasa, por cierto— de lo que llamamos *naturalismo.*

Se puede registrar que representacionistas y anti-representacionistas (naturalistas) llegan a encontrarse en un empeño común, que no es otro

[15] F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, I-IV, o.c., 248.
[16] A. Kenny, *The Metaphysics of Mind*, o.c., 108.

que el de *deconsturir* las articulaciones del pensamiento y del lenguaje, consideradas abusivamente por los filósofos de signo clásico o tradicional como trasuntos de un orden primigenio que —según ellos— existiría en la realidad. Como dice Nietzsche, «en el fondo se trata solo de un querer desembarazarse de las representaciones opresivas»[17]. Para los antimetafísicos radicales, no es que nuestras representaciones no reflejen el ser de las cosas, es que lo establecen primero en ellas y se muestran después como si lo reprodujeran: «Las representaciones que *fueron engendradas* por una situación determinada son concebidas erróneamente como causa de la misma»[18]. Es también en *Crepúsculo de los ídolos* donde Nietzsche «filosofa con el martillo» y toca el fondo de lo que está en juego: «De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que pronunciamos! —También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su átomo... La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra tan engañadora! Temo no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...»[19].

Estamos ante el núcleo de todas las «deconstrucciones» que, a través del lenguaje, afectan a cualquiera de las instituciones sociales y culturales casi dos siglos después.

Pero, cabría preguntarse, ¿qué tienen que ver entre sí Dios y la gramática? Y, a su vez, ¿qué tienen que ver Dios y la gramática con el concepto? Nietzsche pensaba, y no le faltaba razón, que la concepción metafísica de la racionalidad y del lenguaje es en sí misma teológica. Porque tomarse las reglas sintácticas como si fueran algo inmutable y permanente equivale a aceptar que el lenguaje tiene sentido. Y si el lenguaje tiene sentido es porque su finalidad viene dada por el perfeccionamiento que a la persona humana le confiere la posesión de la verdad. Verdad y sentido cuya fuente primera es lo que siempre se ha llamado Dios. Por su parte, los conceptos son como el presunto reflejo de esa Luz en el pensamiento, en el lenguaje y en la propia realidad: constituyen el factor de estabilidad y fijeza que asegura a los creyentes que las cosas siempre han sido y serán así.

Como dice MacIntyre, Nietzsche está en contra de «una concepción del lenguaje que representa un orden de cosas por medio de un esquema conceptual y de una lógica de la identidad y la diferencia. Así, la acusación genealógica no es solo que el teísmo es en parte falso porque requiere la verdad del realismo, sino que el realismo es intrínsecamente teísta»[20].

Quizá ahora se comprende mejor la trascendencia cultural de la *Teoría del conocimiento,* que no es una disciplina preferentemente formal y, por así decirlo, técnica. Constituye el nudo del actual debate intelectual que separa e incluso enfrenta los espíritus y las mentalidades. «Pues semejante teísmo tiene como su centro la visión de que el mundo es lo que es con

[17] F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos,* o.c., 66.
[18] Ibíd., 65.
[19] Ibíd., 49.
[20] A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la Ética,* o.c., 98s.

independencia del pensar, del juzgar, del desear y del querer humanos. Hay una única visión verdadera del mundo y de su ordenamiento, y para que los juicios humanos sean verdaderos, y para que el desear y el querer humanos tiendan a lo que es auténticamente bueno, tienen que estar en conformidad con el orden creado por la divinidad. De ahí que tanto el perspectivismo del genealogista como el concomitante repudio de la distinción entre lo real y lo aparente, supongan el rechazo de la teología cristiana»[21].

Es también MacIntyre quien subraya que la crítica antifundacionalista a la filosofía ilustrada no afecta al aristotelismo[22]. Porque lo más característico de la filosofía que desarrolla el modo aristotélico de pensar es justo la primacía que concede al fin, al *telos.* Hasta el punto de que el fundamento de una investigación no se puede poner en su *principio,* sino precisamente en su orientación hacia el fin al que tiende. Ante los ataques del antifundacionalismo, la filosofía del ser «huye hacia delante». Lo cual supone un cambio positivo del paradigma de la certeza al paradigma de la verdad.

Con la óptica del *paradigma de la certeza,* lo que interesa ante todo es que cada uno de los pasos epistemológicos se den con completa seguridad y transparencia. Para ello, el requisito imprescindible es *un* método riguroso que permita recorrer ese camino de manera indubitable y controlada. No importa quién sea el que investigue, ni su estatura moral, ni sus raíces culturales. Lo único que cuenta es que se libere de todo prejuicio y que se atenga estrictamente al método estipulado. Se le abrirá así el panorama de las objetividades bien fundadas, que se apoyarán en las evidencias de los primeros principios a partir de los cuales se procederá con implacables inferencias. Pues bien, este es el modelo del que se puede decir que —al menos desde Popper, Kuhn, Polanyi y MacIntyre— ha causado una crisis profunda en el modo moderno de pensar, que no ofrece visos de poder superarse.

Según el *paradigma de la verdad,* en cambio, lo que interesa no es tanto el punto de partida y el camino que a partir de él se recorre. Lo que importa es la meta a la que se tiende y los avances que hacia ella se producen. Es más, el comienzo mismo presenta una índole provisional y tentativa, propia de la concepción aristotélica de la *dialéctica.* La dialéctica es, en cierto modo, previa a la investigación científica misma. Porque lo que en ella se examina son las opiniones presentes en el universo de discusión que en cada caso se aborda. Son los lugares comunes, los *topoi,* a los que todos se refieren —para adoptarlos o rechazarlos— cuando se inicia un determinado debate intelectual. El curso del propio *logos* dialéctico va mostrando cuáles de esos «tópicos» dependen de otros, caen en peticiones de principio o resultan ya a primera vista insostenibles. Se trata, entonces, de dar con alguna noción básica que, en cierta medida, esté supuesta por todas las demás, y que ofrezca una base suficientemente amplia y consistente para seguir indagando a partir de ella.

En determinadas fases del camino que recorre la averiguación, nos tendremos que conformar con teoremas que presentan la apariencia de ser verdaderos o, por lo menos, inicialmente aceptables. Será el curso

[21] Ibíd., 98.
[22] Cf. Íd., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues,* o.c.

ulterior de la investigación el que permita confirmar que, efectivamente, se trataba de una tesis no solo verosímil sino verdadera o, por el contrario, que no merece seguir siendo mantenida porque, aunque pareciera cierta, no lo es en realidad. La búsqueda no está obsesionada con el pasado —como suele suceder con los planteamientos de tipo mecanicista y materialista, no menos que los conservadores a ultranza—, sino que se encuentra completamente volcada hacia el futuro. Lo que interesa no es conseguir la seguridad a cada paso, sino más bien lo contrario: la máxima vulnerabilidad. Cuando se propone una determinada tesis, lo que procede es acumular todas las posibles objeciones que contra ella se puedan levantar. De esta forma, si logra superar con argumentos válidos toda la serie de potenciales impugnaciones, resultará acreditada para seguir indagando con el apoyo que nos ofrece.

Para superar el antifundacionalismo, es preciso tener en cuenta que, más allá de la inmediación sensible, hay una *segunda inmediación.* Se trata de la índole cuasi-intuitiva que poseen los primeros principios del conocimiento intelectual, así como del carácter no mediado que presentan los conceptos más elementales y primitivos en los que se apoyan —de manera no fundacionalista, por cierto— la variedad y variación de nuestras conversaciones y discursos. A este convencimiento se llega al advertir que tales nociones básicas no derivan de ninguna otra, aunque pueda haber entre ellas un orden de adquisición. Se trata de *aprehensiones simples* en el sentido más sencillo y elemental de la expresión. Sin ellas, el entramado de las representaciones intelectuales tendría un carácter circular y meramente pragmático. No respondería —en definitiva— a un contacto intelectual directo con la inteligibilidad de las cosas, sino que estaría más bien al servicio de estrategias retóricas que, al cabo, no pertenecen a ninguno de nosotros como personas reales y vivas, sino a ese flujo informe y tantas veces manipulado que se da en llamar «opinión pública».

En este nivel radical, a diferencia de otras cuestiones filosóficas ulteriores, los conceptos gozan de primacía sobre los juicios. Por la importante razón de que los juicios presentan ya un componente pragmático, localizado en lo que Frege llamó «fuerza asertiva». Por eso mismo, los juicios —y así ha sucedido incluso con el principio de no contradicción— están siempre sometidos, aunque sea abusivamente, a la sospecha de intereses no confesados o a la acusación de ideología. Acusaciones o sospechas que no tienen nada que hacer en el nivel de esos conceptos radicales y, a su modo, intuitivos. Conceptos que son nuestros conocimientos más próximos a la realidad: que no median la realidad, sino que nos la acercan.

Tales conceptos no tienen una índole figurativa. En el sentido más claro y neto, no son semejantes a aquello que semejan. No son espejo, ni imagen, ni copia de nada. Son comprensiones-raíces que, en el lenguaje filosófico usual, es más apropiado considerar como intuiciones que como representaciones.

Si, superada por ahora la era de las ideologías, el gran riesgo del pensamiento actual es el relativismo pragmatista, es preciso caer en la cuenta de que el recurso a esta *segunda inmediación,* de carácter conceptual, es la única línea de defensa que no está sometida a los cálculos y argucias de

la razón sofística, de la difusa y difundida opinión pública, que no es de nadie y acaba siendo de todos. Por lo demás, el empeño por llegar a entender de manera más precisa y penetrante esas nociones fundamentales, ocultas tantas veces bajo la espesa capa de los intereses cotidianos de riqueza o de poder, nos vuelve a situar en los inicios socráticos del quehacer filosófico. Si atentamente lo pensamos, no sabemos bien lo que significan la plenitud y la privación, lo bueno y lo malo, lo humano y lo no humano, lo material y lo espiritual, la afirmación y la negación, la corrupción y la justicia, la mentira y la verdad, la realidad y la apariencia, el conocimiento y el error, el sueño y la vigilia.

Si damos estas nociones por consabidas, nos seguiremos moviendo en el duerme-vela que caracteriza a la cotidianeidad resignada y afanosa. Despertar del sueño de la razón y alcanzar la vigilia de la inteligencia es todo el empeño de la filosofía. Vigilia que consiste en saber —o intentar saber— de qué estamos hablando.

Aunque «abstracción» sea una palabra muy desprestigiada, conviene recordar que lo es porque se aplica a usos triviales y porque, en general, resulta mal entendida. La importancia clave de la abstracción *(epagogé)* es que constituye el origen de esa pieza clave del conocimiento humano que es el concepto. Recordémoslo: «por concepto aquí no se entiende el resultado de una serie de juicios a los que los hombres, o un determinado grupo lingüístico o cultural se ha acostumbrado; es decir que el concepto no es el resultado de opiniones más o menos generalizadas, sino, en todo caso, un producto de lo que se ha venido llamando abstracción»[23].

El concepto no proviene de una serie de juicios, como si fuera el producto o la decantación de ellos. Según argumenta Inciarte, «si se considera el juicio —o la opinión— como el fundamento del concepto, hay que terminar adoptando una postura pragmatista respecto al problema del conocimiento; es decir, hay que considerar que el conocimiento es una serie de ajustes con que el hombre, con vistas a su propia supervivencia, responde a las exigencias de una realidad en curso continuo de evolución»[24]. Dicho más drásticamente: si se considerara que el concepto es como una decantación de una serie de juicios, habría que abandonar la idea de conocimiento y, en consecuencia, habría que prescindir de la idea de verdad. ¿Qué sería entonces la verdad? Una serie de errores o malentendidos que necesitaríamos para resolver problemas inmediatos. En una concepción no pragmatista, por el contrario, la verdad está en función de que unos determinados conceptos —con los que estamos originariamente en la realidad— se combinen entre sí de manera que sigan concordando con lo real.

Hemos de retener ese carácter «originario» de los conceptos que apunta al modo inmediato como acontecen sin mediación de juicios u opiniones más o menos vigentes. Los conceptos no son producto de ciertos acontecimientos mentales, a no ser de la abstracción, que propiamente no es un acontecimiento ni una mediación. Sin embargo, la noción cotidiana

[23] F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje*, o.c., 155.
[24] Ibíd.

de *concepto* responde más bien a la idea del «tópico» o «lugar común»: aquellos significados que, sin mayores exigencias de precisión, casi todos asignan a determinadas expresiones con las cuales nos entendemos en la convivencia diaria o en nuestro trabajo.

La significación que subyace a esta versión usual de «concepto» o «idea» es que su contenido proviene de la comunicación que, a su vez, está constituida por juicios; y no por el conocimiento, en cuya base se encuentra la auténtica abstracción. Ahora bien, si el concepto se reduce a palabra, el pensamiento colapsa en lenguaje. En esta visión pragmatista, el concepto es un mero signo. El realista trata de afinar más y acude a una noción matizada de signo, cual es la de «signo formal»; para acabar percatándose de que, en realidad, el concepto no es un signo. Todo lo más, la coincidencia entre lenguaje y pensamiento sería solo de facto, no de iure.

Ahora bien, como arguye Inciarte, «si el concepto no es, *de iure,* signo alguno, eso quiere decir que tampoco es cosa alguna. Porque un signo es una cosa que, una vez conocida [...] nos remite metafóricamente a otra. Y aquí ya estamos en plena teoría de las ideas tal y como la critica Aristóteles y como, fuera Platón o no, alguno de sus contemporáneos, por lo visto, la propuso»[25]. Con independencia de quien proceda, el error en cuestión estriba en la cosificación de la idea, como una cosa entre otras cosas.

> Es la solución, apenas se necesita decirlo, posmoderna, es decir, es la renuncia a toda solución y a todo conocimiento en aras de una comunicación retórica o, por decirlo así, autorreferencial. Es la renuncia, en todo caso, a todo criterio, renuncia a la que ya Heidegger —consciente y consecuentemente— cedió y a la que el neoestructuralismo heredero y crítico de Saussure no hace sino añadir —también de un modo plenamente consecuente— la renuncia a toda inmediación, es decir, a todo conocimiento digno de ese nombre; la renuncia a la pobreza de espíritu, al conocimiento, mejor dicho, a la posibilidad de conocimiento sin lenguaje, de conocimiento primitivo pero fundamental; la renuncia a toda originariedad siempre igual, en favor de una originalidad siempre distinta (lo que hoy día se llama innovación o creatividad), por la que no se va al conocimiento de la realidad sino a su continua creación —no solo recreación—; la renuncia a lo único necesario, la opción por la riqueza, por la dispersión, por la diseminación; el triunfo del proceso *ad infinitum*[26].

[25] Ibíd., 159s.
[26] Ibíd., 163.

Capítulo VIII

PENSAMIENTO Y LENGUAJE

BIBLIOGRAFÍA

Dummett, M., *Frege. Philosophy of Language* (Duckworth, Londres [2]1981); Frege, G., *Estudios sobre semántica* (Ariel, Barcelona 1971); Geach, P. T., «Form and Existence», en *God and the Soul* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1969); Íd., *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories* (Cornell University Press, Ithaca [3]1980); Llano, A., *Gnoseología* (EUNSA, Pamplona [7]2011); Íd., «Metafisica tommasiana e filosofía analitica del linguagio: i sensi dell'essere»: *Rivista Teologica di Lugano* 17/3 (2012); Millán-Puelles, A., «Metafísica y lenguaje»: *Anuario Filosófico* 18/1 (1985); Stenius, E., *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought* (Blackwell, Oxford 1964).

1. EL GIRO LINGÜÍSTICO

Durante toda la segunda mitad del siglo pasado y los años que llevamos de este, la filosofía analítica del lenguaje se ha visto favorecida por una extraordinaria abundancia de cultivadores entre los que no han faltado figuras muy destacadas. Pero lo que ha sido el motivo de su fortuna tal vez le ha acarreado también algunas de sus desgracias. El éxito no siempre es un buen consejero, especialmente en una actividad cuya tradición ha llevado a sospechar sobre los riesgos de contar con seguidores numerosos y entusiastas. No es el menor de estos peligros la tendencia a las posturas acríticas, e incluso dogmáticas, que en algunos ambientes académicos han acompañado a este modo tan específico de dilucidar los problemas filosóficos. Con todo, cabe felicitarse por el hecho de que la filosofía lingüísticamente orientada no se haya visto ahogada por la ola tan potente y tan favorable por la que —suscitada por ella misma— se ha visto impulsada. Más bien ha sucedido que, entre sus mejores representantes, se ha agudizado el sentido crítico respecto a las tesis más características de sus escuelas. Lo cual se ha visto favorecido por una ampliación de horizontes que ha corregido el enfoque tan estricto —en el sentido de «estrecho»— característico de sus comienzos. Y cabe celebrar que uno de los campos que se encontraban poco explorados por los analíticos, y más recientemente está siendo objeto de frecuentes y afortunadas incursiones, sea precisamente la *Teoría del conocimiento*.

Constituye un motivo especial de celebración el hecho de que esta apertura haya tenido por objeto un campo que tradicionalmente se ha venido considerando como inserto en la metafísica, al menos por parte de quienes tenemos la extraña tendencia de interesarnos a la vez por cuestiones tan convencionalmente alejadas entre sí como son las del ser, el conocimiento y el lenguaje.

Para confrontar la filosofía del lenguaje contemporánea con la ontología y la *Teoría del conocimiento*, se precisa, además de todo un arsenal de datos diversos y complejos, una reflexión rigurosa que, evitando falsos antagonismos, sepa también prevenirse de las semejanzas que no pasan de ser aparentes[1].

Un caso representativo de la penuria de diálogo entre metafísica y análisis es el de la cuestión de los sentidos del ser. Además de su casi completa ausencia en los planteamientos de inspiración racionalista y de orientación fenomenológica, se echa también en falta en el neotomismo, no solo en los manuales más utilizados en el siglo xx, sino también en autores tan importantes como Gilson y Maritain, mientras que solo ocasionalmente se alude al tema en las publicaciones de Cornelio Fabro.

De otro lado, en el contexto del rechazo inicial de problemas de ontología y gnoseología dentro del positivismo lógico, la cuestión de los sentidos del ser —que estoy tomando como ejemplo— aparece muy empobrecida en autores como Russell y Carnap, que redujeron estos sentidos a una tríada muy escueta, como es la de *existencia, predicación* e *identidad.* A partir de una plataforma tan elemental, intentaron excluir radicalmente la metafísica, olvidando que en la historia del pensamiento occidental se habían propuesto clasificaciones más ricas y complejas que habrían podido desactivar casi completamente las críticas del empirismo lógico[2].

Aparte del precedente aislado de Franz Brentano, casi solamente destacado por Heidegger, debemos a Peter Geach y a Elizabeth Anscombe el mérito de haber discutido cuestiones ontológicas y gnoseológicas consideradas desde ambas vertientes. Por ejemplo, sus respectivos estudios de semántica presentan el interés de no haberse limitado a enfoques puramente lógico-lingüísticos, sino que han incidido en los fundamentos estrictamente filosóficos tanto desde la perspectiva clásica como desde el planteamiento propio del pensamiento analítico. Especial relevancia han tenido los trabajos de Geach y Anscombe para rescatar y poner a disposición de la discusión actual conceptos como los de *ser veritativo* y *acto de ser,* cuya distinción se encontraba ya presente —a su manera— en Gottlob Frege. Especial interés, a mi juicio, ha tenido también el rescate de la noción aristotélica y tomista de *ens per accidens,* recogida por algunos analíticos con la acertada denominación de *ser coincidental.*

Este tema ofrece un claro indicio de que, lejos de haber quedado destruida por virtud del análisis lingüístico, la metafísica —y, en tal contexto, la *Teoría del conocimiento*— está siendo rehabilitada (o, cuando menos, instada de manera ineludible) en sus más propias y genuinas cuestiones por un amplio sector de los pensadores que hoy cultivan la filosofía del lenguaje[3].

[1] Cf. G. Ventimiglia, *«To be» o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico* (Carocci, Roma 2012). Se trata de una de las discusiones actuales más amplia y rigurosa sobre el diálogo contemporáneo entre la metafísica clásica —incluida la *Teoría del conocimiento*— y la filosofía analítica del lenguaje.

[2] Cf. A. Llano, «Metafisica tommasiana e filosofia analitica del linguagio: i sensi dell'essere»: *Rivista Teologica di Lugano* 17/3 (2012) 339-348.

[3] Cf. A. Millán-Puelles, «Metafísica y lenguaje»: *Anuario Filosófico* 18/1 (1985) 181-194.

Así como la filosofía trascendental de Kant es una transformación de la metafísica de Aristóteles, la filosofía analítica constituye a su vez una transformación de la filosofía trascendental de Kant. Ciertamente, esto contradice la divulgada y superficial visión de la filosofía del lenguaje como simple empirismo lógico donde Wittgenstein vendría a representar la figura de un Hume contemporáneo. Pero acontece que el *Tractatus* revela, en su más hondo sentido, una esencial inspiración kantiana (vía Schopenhauer), tal como Stenius puso de relieve en su exposición crítica de las líneas maestras del pensamiento inicial de Wittgenstein[4]. Se trata, en último término, de un «lingüismo trascendental», ya que en él se pretende la dilucidación crítica de las condiciones del pensar que vienen dadas por las exigencias lógicas del hablar con sentido. Ahora bien, el ejercicio del análisis crítico, autolimitado por el tránsito del pensamiento al lenguaje, se autodisuelve al quedar excluida la reflexividad sobre las posibilidades del propio lenguaje.

Así las cosas, quedan entonces tres «salidas» posibles: 1.ª declarar el final de la filosofía; 2.ª intentar la prosecución de la filosofía trascendental dotándola, en lo posible, de una radicalidad mayor aún; 3.ª rehabilitar la teoría realista del conocimiento. La primera de estas posibilidades está repleta de paradojas, dado que en ella el *final de la filosofía* tendría que ser declarado *filosóficamente* (lo contrario no pasaría de ser una arbitrariedad). La segunda posibilidad, desarrollada más tarde por Wittgenstein, introduce de nuevo la dimensión reflexiva, pero solo de índole pragmática (las reglas del uso del lenguaje son tomadas como condiciones de posibilidad de la comprensión del propio lenguaje) y no, en cambio, por el camino del pensamiento, de tal manera que se llega así a la abolición de cualquier representación intelectual. Pero esto último nos acerca, en cierto modo, a la tercera de las posibilidades, la de reponer una teoría realista del conocimiento, por ser la filosofía trascendental una «filosofía de la conciencia» que, consiguientemente, ha de ocuparse, ante todo, con representaciones intercambiables entre el pensamiento y las cosas. A este respecto, habría que distinguir entre un saldo filosófico negativo y un cierto resultado positivo. Lo negativo estriba en la disolución del núcleo del conocimiento intelectual, lo cual impide la elaboración de una gnoseología, a la vez que problematiza en su raíz la propia semántica por quitar su fundamento a la síntesis proposicional. En cambio, el resultado positivo consiste en la eliminación del representacionismo idealista, característico de las «filosofías de la conciencia». A mi juicio, en la medida en que se logre invalidar el representacionismo idealista, sin caer de nuevo en el nominalismo o derivar hacia un simple pragmatismo conductista, puede acontecer la superación de la filosofía trascendental y el atenimiento al ser real en una metafísica renovada.

Las raíces históricas del rechazo de la primacía epistemológica del concepto como imagen mental deben buscarse en el antipsicologismo de Gottlob Frege. La vuelta a Frege ha sido decisiva para todo un sector de la filosofía analítica actual y para su efectiva sintonía con un plan-

[4] E. STENIUS, *Wttgenstein's Tractatus*, o.c.

teamiento realista cercano a la metafísica clásica. En este punto es de una importancia radical la distinción fregeana entre *sentido* y *referencia.* Aunque imprescindible para el lenguaje, la referencia tiene en sí un valor extralingüístico por ser aquello de lo que se habla, mientras que el sentido es un factor formalmente lingüístico por constituirse como un aspecto o «modo de darse» que la referencia exhibe ante algún sujeto cognoscente y usuario de una lengua; con lo cual, de una manera necesaria, presupone la actividad de conocer sin mengua de su valor objetivo. La realidad trasciende nuestros modos de acceso a ella: estamos ante una tesis típicamente realista. Y un alcance semejante puede también atribuirse a la distinción entre *concepto* y *objeto.* Es posible equiparar lo que es el concepto en Frege con el universal *in essendo* (y, en consecuencia, *in praedicando)* de la lógica y la metafísica clásicas.

Dado que las palabras son signos instrumentales, puede decirse con Wittgenstein que «entender un lenguaje es dominar una técnica». Pero resulta necesario añadir que tal dominio supone no solo un conocimiento de las reglas funcionales de la habilidad lingüística, sino también un «saber lo que se dice», y que tal *saber* no es de suyo una actividad lingüística, sino una operación estrictamente intelectual.

Una segunda condición de la semántica realista —o, mejor dicho, de la teoría de esta semántica— es la advertencia hecha por Peter Geach de que, si bien el análisis lingüístico ayuda a la reflexión gnoseológica, los problemas filosóficos no se resuelven por el solo expediente de remitirlos al lenguaje, ya que tales problemas vuelven a aparecer en el lenguaje usado para resolverlos. (Millán-Puelles ha recordado que Husserl enseña esto mismo a propósito de la identidad «específica» de cada palabra).

Es necesario discernir entre el *ser en las cosas* y el *ser en la mente.* La distinción entre lo que es *secundum rem* y lo que es *secundum rationem* aparece como un requisito imprescindible para llevar a cabo un análisis lógico-lingüístico críticamente consciente de sus posibilidades. Esta es la distinción que omite sistemáticamente la filosofía de la conciencia —por consiguiente, también la filosofía trascendental— y a la que se ha ido acercando la filosofía analítica. El *ser en las proposiciones* se revela como diferenciado del *ser real* y fundamentado en él.

Efectivamente, el más duro de los ataques provenientes del positivismo lógico fue en su momento el reproche de que la filosofía realista de inspiración clásica no había distinguido entre los tres sentidos capitales del ser: *existencia, predicación* e *identidad.* Tomada en su conjunto la crítica es injusta e insuficiente en su propio planteamiento. Porque la postura atacada no solo ha hecho tal distinción, sino que la ha englobado en una conceptografía más amplia y rigurosa de la que los analíticos han tardado mucho en hacerse cargo.

El caso es que el realismo clásico distingue no solamente entre varios sentidos del ser, sino también entre varios grupos de sentidos según los diversos criterios de división. Y, además, hay que advertir que las clasificaciones tradicionales de los sentidos del ser, a diferencia de las presentadas por el análisis lingüístico, nunca llegan a cerrarse en sí mismas o, al menos, no lo pretenden con el énfasis sistemático típico de

las clasificaciones lógico-lingüísticas. El aspecto abigarrado que ofrece el tratamiento clásico manifiesta que el «interés» de la metafísica no consiste en someterse a unas exigencias metódicas perfectamente formalizadas, sino en plegarse a la realidad tal como es y como de ella podemos hablar.

La aproximación o apertura de la filosofía analítica a la metafísica puede encontrar uno de sus obstáculos más graves en la tendencia lógico-lingüística a un sistematismo herméticamente cerrado. También en su prolongación contemporánea, el pensamiento «moderno» se caracteriza, entre otras cosas, por la intención de lograr una completa sistematización autosuficiente y clausurada que quizá responda a una «voluntad de dominio» más que a una búsqueda rectificable y abierta de la verdad objetiva. El «plegarse a la realidad», como interés que en la filosofía debe sobreponerse a unas exigencias metódicas perfectamente estipuladas, no es compatible con la pretensión de imponer a nuestro pensamiento la camisa de fuerza de unas exigencias estrictamente formales, y tampoco se puede armonizar con el afán de dar por ventiladas todas las cuestiones relevantes, porque la capacidad intelectiva que los seres humanos tenemos no está provista de una plena autosuficiencia.

Una de las articulaciones fundamentales de los diversos sentidos del ser es —como antes apuntamos— la que se puede establecer entre el *ser en las proposiciones* y el *ser en la realidad.* En el primer grupo se encuadran, ya desde Aristóteles, el ser coincidental (o *per accidens)* y el ser veritativo *(esse ut verum),* del que ya he tratado ampliamente. Estos dos sentidos apuntan preferentemente a los modos de decir. En cambio, se refieren estrictamente a la realidad los que se encuadran bajo lo que denomino *ser en la realidad,* a saber: las figuras de las categorías, por una parte, y el acto y la potencia, por otra.

En cada una de estas articulaciones comparecen problemas de gran interés lingüístico, lógico y ontológico. A lo que nos abren, en último término, es a una *lógica analógica,* como instrumento metódico a la altura de una articulación conceptual más rica y rigurosa de la que nos han ofrecido hasta el presente tanto la ontología tradicional como la lógica contemporánea. Una obra clave para este enfoque es *La estructura de la subjetividad,* de Antonio Millán-Puelles, publicada en 1967 y reeditada en 2014; y —en otro nivel— los libros de R. McInerny y J. A. Ross, aparecidos posteriormente.

Uno de los puntos medulares a los que nos conduce esta tarea de clasificación y confrontación es al reconocimiento de la similitud entre —por un lado— el *esse ut verum* de Tomás de Aquino y la *Esgibtexistenz* examinada someramente por Frege, y —por otro— el *actus essendi* tomista y la *Wirklichkeit* fregeana. Gottlob Frege presenta la ventaja de un aparato lógico-lingüístico más depurado, pero no vislumbra el carácter de reflexión veritativa que Tomás adscribe al ser como lo verdadero.

Ahora bien, donde quizá la confrontación entre metafísicos y analíticos se ha desplegado de manera más filosóficamente interesante ha sido en el ámbito de las modalidades, muy ampliamente desarrollado en la escolástica madura, y cultivada en nuestro siglo por pensadores tan des-

tacados como Quine, Kripke, Hintikka, Knuutila, Angelelli, Plantinga, Putnam o Dummett.

Donde más claramente se advierte la influencia kantiana en los analíticos es precisamente en la concepción de la *Wirklichkeit,* entendida como *efectividad.* En esta perspectiva, lo existente es lo efectivo, lo meramente fáctico. Este planteamiento es notorio en Hartmann mientras que resulta más sofisticado en Heidegger. Pero lo filosóficamente más interesante ha sido quizá la profundización que las discusiones en torno a este tema han provocado en la concepción contemporánea del *actus essendi* tomista. Todavía sigue su curso la discusión de los metafísicos realistas con autores con Kenny, que intenta desactivar la potencia teórica que el auténtico sentido del *esse* está desplegando.

En el estudio de la *posibilidad* también se ha registrado la fecundidad de distinguir la dimensión veritativa de la vertiente real. La posibilidad lógica puede definirse rigurosamente como la propia de lo no necesariamente falso, de manera que también en el ser proposicional cabe hablar del acto y la potencia. Muy interesante está resultando que, con el enriquecimiento analítico del estudio de la posibilidad, se haya podido avanzar en problemas tan clásicos como los del *argumento dominante*, la *batalla naval*, el *principio de plenitud*, los *posibles absolutos*, el *principio de conveniencia* o *el mejor de los mundos posibles*.

La *necesidad* tampoco ha caído fuera del campo de las confrontaciones entre analíticos y metafísicos. La identificación kantiana de lo necesario con lo apriorístico (en el sentido de independiente de toda experiencia) confería a la necesidad un estatuto exclusivamente lógico-trascendental. Pues bien, no deja de sorprender el indudable hecho de que las más claras rectificaciones llevadas a cabo por el actual análisis lingüístico sean justamente las efectuadas en el tratamiento del problema de la necesidad. Las distinciones clásicas han vuelto a entrar en juego, como es el caso de la diferenciación entre el *quoad se* y *quoad nos* en la proposición *per se nota,* identificando esta diferencia, como hace Dummett, con la que se da entre lo ónticamente necesario y lo necesario en acepción epistémica. Más interesante aún es la actualización de la doctrina clásica que distingue entre la necesidad *de dicto* y la *de re,* así como la que subraya la diferencia entre la *necessitas consequentiae* y la *necessitas consequentis.* La reflexión sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes ayuda a vislumbrar la trascendencia del estudio analítico de la necesidad para la *Teoría del conocimiento.*

2. HACIA UN ANÁLISIS LINGÜÍSTICO REALISTA

En el apartado anterior, hemos sugerido —y examinado globalmente en algunos de sus planteamientos— la posibilidad de que el análisis lingüístico contemporáneo ofrezca aspectos que, en comparación con la filosofía trascendental de orientación kantiana, representen un cierto avance hacia el realismo de raíz clásica.

La clave de esta inflexión —el *paso* de la filosofía de la conciencia al realismo— se puede situar en la crítica al representacionismo, en el rechazo de la primacía epistemológica del concepto como *imagen mental*[5].

A mi juicio, las raíces históricas de este rechazo hay que buscarlas en la crítica al psicologismo acometida por Gottlob Frege. Cuando, en 1884, Frege publica la que es quizá su obra más brillante y completa —los *Fundamentos de la Aritmética*—, el ambiente filosófico alemán atraviesa un período de crisis y desorientación marcado aún por los residuos que ha dejado tras de sí el derrumbamiento del sistema hegeliano. Los caminos que se ensayan son, sobre todo, el naturalismo positivista y el idealismo subjetivista. Pero Frege —por su formación básica como matemático y, sobre todo, por la independencia y el vigor de su pensamiento— no puede considerarse solamente en función de su inmediato contexto filosófico. A través de su crítica al psicologismo, Frege no solo se destaca netamente con respecto al positivismo y al subjetivismo de su entorno histórico, sino que propone —implícitamente— una alternativa a la filosofía de la conciencia. Rompiendo con el representacionismo, Frege anticipa el proceso de autocrítica de la filosofía analítica, la cual —al advertirlo mucho más tarde— reconocerá en Frege su mejor fuente de inspiración.

En la *Introducción* al mencionado libro, Frege indica que, entre los principios fundamentales a los que se atendrá su investigación, el primero es este:

> Hay que separar tajantemente lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo[6].

Frente a la fundamentación psicológica de la aritmética —muy difundida entonces—, Frege mantiene que los números, a los que considera objetos lógicos, no tienen nada que ver con sensaciones o imágenes sensibles. La palabra «cien» puede evocar la imagen gráfica del número *100,* un billete de cien marcos, diez bolitas en la ristra de las decenas de un ábaco... nada de lo cual tiene que ver con lo que queremos decir cuando hablamos del número *cien*[7].

Una aritmética que estuviera basada en sensaciones sería —dice irónicamente Frege— muy sensitiva, pero resultaría tan confusa como su fundación. No; la aritmética no tiene nada que ver con sensaciones, ni con imágenes mentales formadas por combinación de las huellas dejadas por impresiones sensoriales anteriores. El carácter fluctuante e indeterminado que tienen todas esas figuras de conciencia contrasta drásticamente con la determinación y firmeza de los conceptos matemáticos. Podría ser útil —concede Frege— examinar las representaciones

[5] En lo que sigue tengo en cuenta mi libro *Metafísica y lenguaje,* p.57-63.

[6] «Es ist das Psychologische vom dem Logischen, das Subjective von dem Objectiven scharf zu trennen» (G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* [Wilhelm Koebner, Breslau 1884] X, utilizo la ed. bilingüe —que reproduce la paginación original— de J. L. AUSTIN, *The Foundations of Arithmetik,* o.c.).

[7] Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus,* o.c., 14.

que aparecen en el pensamiento matemático; pero que no se imagine la psicología que va a poder aportar algo a la fundamentación de la aritmética. Al matemático le son completamente indiferentes —por casuales— tales imágenes internas, su surgimiento y modificación. Lo esencial de la cuestión no está en esas imágenes; el ser conscientes de una proposición no se puede confundir con su demostración; ni el hecho de que sea pensada con su verdad[8].

La argumentación de Frege es aguda y vigorosa. Merece la pena que resuene con sus propias palabras: «Hay que recordar, según parece, que una proposición no deja de ser verdadera cuando yo dejo de pensar en ella, así como el sol no se aniquila cuando cierro los ojos. En caso contrario, llegaremos a considerar que, en la demostración del teorema de Pitágoras, se tenga en cuenta el fósforo que contiene nuestro cerebro; y los astrónomos vacilarán en extender sus conclusiones a épocas remotas, para que no se les objete: tú calculas: 2 x 2 = 4; pero ¡la representación del número tiene una evolución, una historia! Se puede dudar si en aquel tiempo se había ya progresado tanto. ¿Cómo sabes tú que en esa época remota esa proposición era válida? ¿No podrían tener los seres entonces vivientes la proposición 2 x 2 = 5, de la cual solo por selección natural en la lucha por la existencia se desarrolló la proposición 2 x 2 = 4, que por su parte quizá esté destinada a progresar, por el mismo camino, hasta 2 x 2 = 3. *Est modus in rebus, sunt certi denique fines!* La consideración histórica, que intenta detectar el devenir de las cosas y conocer su esencia a partir de su devenir, está ciertamente muy justificada; pero también tienes sus límites. Si en el flujo permanente de todas las cosas no permaneciera nada firme, eterno, desaparecería la inteligibilidad del mundo y todo se precipitaría en la confusión. Algunos piensan, según parece, que los conceptos se originan en el alma individual, como las hojas en los árboles, y creen que pueden conocer su esencia investigando su surgimiento y tratando de explicarlos psicológicamente a partir de la naturaleza del alma humana. Pero esta concepción aboca todo a lo subjetivo y, si se prosigue hasta el final, suprime la verdad»[9].

Tal es la característica de una filosofía realista: el atenimiento a la verdad como valor primero y la negativa —frente a todo relativismo— de reducir la realidad objetiva al conocimiento que de ella podamos tener. El relativismo con el que Frege se enfrenta es el psicologismo naturalista e idealista: una suerte de reduccionismo que intenta disolver la especificidad de las leyes lógicas convirtiéndolas en leyes básicamente psicológicas.

[8] G. Ff. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik...*, o.c. Frege mantendrá y afinará esta crítica a lo largo de toda su carrera. En uno de sus últimos y más interesantes artículos —*El pensamiento* (1918)— escribe: «El aceptar lo falso y aceptar lo verdadero se realizan ambos según leyes psicológicas. Una deducción a partir de estas leyes y una explicación de un proceso anímico que acaba en un aceptar algo como verdadero nunca pueden sustituir a una prueba de aquello a lo que se refiere ese aceptar algo como verdadero [...]. Para excluir este malentendido y evitar que se borren las fronteras entre psicología y lógica, asigno yo a la lógica la tarea de encontrar las leyes de lo verdadero, no las del aceptar lo verdadero o las del pensar» (G. FREGE, «Der Gedanke», o.c. 342s). Tengo a la vista la traducción de Luis y Pereda (G. FREGE, *Escritos lógico-semánticos* [Tecnos, Madrid 1974]).

[9] G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, o.c., VI-VIII.

Se puede considerar, sin excesivos riesgos, que la actitud antipsicologista y realista de Frege es un jalón principal en el inicio del nuevo clima de pensamiento que será característico de la mejor filosofía del siglo XX. Naturalmente en este inicio tienen también un significativo papel autores como Bolzano, Brentano, Meinong, Stumpf o Marty, que desarrollan modos de pensar no psicologistas ni ideológicos precisamente porque mantienen —cada uno a su modo— el concepto de *verdad objetiva* en cuanto valor fundamental del conocimiento filosófico, al que —por cierto— conciben estrechamente vinculado al conocimiento científico. Para destacar la relevancia histórica de Frege, baste con recordar que su influencia en Husserl fue decisiva y directa a través de su recensión crítica de *Filosofía de la Aritmética*[10], en la que hace ver a Husserl el error que supone su intento de fundación psicologista de las matemáticas[11]. Es bien conocido el hecho de que Husserl mismo la criticó con denuedo pocos años después en las *Investigaciones lógicas*. Hoy sabemos que la noción fregeana de *sentido* inspiró la husserliana de los *modos de dación* que, a su vez, está en la base de la hermenéutica existenciaria heideggeriana. En todos estos casos, el pensamiento de Frege hace de antídoto contra un idealismo que todavía campeaba en la Europa de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Por lo que concierne a la actual filosofía analítica, la *vuelta a Frege* —el redescubrimiento y la adhesión creciente a puntos fundamentales de su *Teoría del conocimiento* y de su ontología— es una manifestación del señalado proceso autocrítico del que resulta un nuevo clima filosófico. Todavía en 1959, podía decir Elizabeth Anscombe que la grandeza de Frege había sido reconocida por muy pocos, con las eminentes excepciones de Russell y Wittgenstein. Sin embargo, han sido precisamente estos dos pensadores los que han impedido —con su casi indiscutida autoridad en los círculos analíticos— una adecuada comprensión de su predecesor. Las investigaciones de Frege no fueron en modo alguno unas indagaciones psicológicas y rechazaba que los contenidos mentales privados tuvieran relevancia filosófica. En cambio, Russell, que investiga muchas de las cuestiones planteadas por Frege, difiere de él en cuanto que introduce —en sus teorías del significado y del juicio— el concepto de *experiencia inmediata* y, por lo tanto, el de contenidos mentales privados[12]. Como ya hemos señalado, estos prejuicios empiristas dificultaron la comprensión del *Tractatus*. En el Prefacio de esta obra declaraba Wittgenstein: «Debo una gran parte de las motivaciones de mis pensamientos a la gran obra de Frege y a los escritos de mi amigo Bertrand Russell»[13]. Y, desde luego, se encuentra filosóficamente más cerca de aquel que de este. A pesar de lo cual, el *Tractatus* difiere de Frege en

[10] E. HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik* (1894). Recogida en FREGE, *Kleine Shriften*, o.c. I, 179-192

[11] Ignacio Angelelli señala, sin embargo, que la dificultad de la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl no es primariamente el psicologismo, como sugiere la recensión de Frege, sino la oscuridad en la noción de predicación y la plena aceptación de la noción euclidiana de número. Cf. I. ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, o.c., 97-101.

[12] E. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's*, o.c., 12-14.

[13] Ibíd., 9.

puntos capitales de la noción de sentido y, por lo tanto, en la concepción de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad.

El primer Wittgenstein conectaba con los positivistas lógicos en su concepción de la realidad como integrada por *hechos* y, consecuentemente, tendía —aunque menos claramente que los miembros del Círculo de Viena— a subordinar la cuestión de la *verdad* a la cuestión de la *verificación*. Michael Dummett ha contrapuesto precisamente la semántica realista de Frege al verificacionismo de los analíticos lastrados por empirismos que no terminaban de conseguir liberarse del tratamiento psicologista o pragmático.

El verificacionismo considera que la verdad de un enunciado viene dada por el proceso de su justificación empírica. Se mueve, por lo tanto, en un ámbito inmanente: no trasciende el proceder del sujeto, no llega a alcanzar la realidad objetiva. El verificacionismo —y, a su modo, el «falsacionismo»— es siempre un idealismo, incluso en su versión empirista[14].

El realismo, en cambio, no plantea el problema de la verdad en términos de verificación, sino que considera que el valor de verdad de un enunciado remite a una realidad externa. Dummett caracteriza el realismo como la concepción según la cual los enunciados tienen un valor de verdad objetivo con independencia de nuestros medios para conocerlos. Son verdaderos o falsos en virtud de la realidad que existe independientemente de nosotros.

Llegados a este punto, hay que reconocer que la interpretación de Frege como un *realista* está lejos de ser admitida pacíficamente por todos los especialistas. Hans D. Sluga ha sido uno de los autores que más duramente la ha combatido[15]. Al hilo de un interesante estudio del contexto filosófico alemán de la segunda mitad del siglo XIX, Sluga presenta a Frege como un idealista trascendental, fuertemente influido por Kant y Lotze. Sin embargo, es precisamente el método historiográfico adoptado por Sluga el que le dificulta advertir la originalidad de Frege respecto a su entorno intelectual. En cambio, son —como veremos— los propios textos de Frege los que nos impiden una lectura en clave kantiana. La respuesta de Dummett —contra cuya interpretación va dirigido el libro de Sluga— vuelve a destacar la especificidad de los planteamientos fregeanos, netamente diferentes del idealismo psicologista que dominaba en su contexto filosófico inmediato[16].

La postura adoptada por Frege se opone a la prioridad de la epistemología, tal como se venía manteniendo en gran parte de la filosofía europea

[14] Cf. M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, o.c., 360s y 684. Naturalmente, el término «idealismo» se utiliza aquí en su acepción más amplia, que se refiere a la teoría gnoseológica que afirma la primacía del conocimiento sobre el ser. Cf. A. LLANO, *Gnoseología*, o.c. Wittgenstein escribió: «Realismo sin empirismo en filosofía, esto es lo más difícil» (L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. VI, 23, en *Schriften*, VI, 325).

[15] Cf. H. D. SLUGA, *Gottlob Frege* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1980).

[16] M. DUMMETT, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, o.c., 428-472 y 495-557. Otras críticas de Dummett me parecen menos afortunadas. En su excelente libro antes citado, Angelelli —con el que también polemiza Dummett— acierta a situar a Frege en el completo panorama de la filosofía occidental con una precisión que, desde luego, Dummett no alcanza.

desde Descartes. La primacía de la cuestión gnoseológica es característica del racionalismo moderno y —de otro modo— también del empirismo; Kant, en fin, formaliza la constitución de la *Teoría del conocimiento* como disciplina filosófica fundamental. El pensamiento moderno —en general— está más preocupado por la *certeza* que por la *verdad*. En este punto —como en otros— la crítica de los analíticos a la filosofía de la conciencia viene a coincidir con la que realiza —desde planteamientos muy diversos— la hermenéutica heideggeriana. Heidegger, como ya hemos visto, ha indicado que esta sustitución de la verdad por la certeza tiene su raíz en la copertenencia de la realidad y el representar *(die Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit und Vorstellen)*[17]. Ahora bien, si desde este enfoque la teoría del conocimiento reclama precedencia sobre las demás disciplinas filosóficas, es porque pretende proporcionar el único camino para estar ciertos del valor de nuestras ideas: el examen del proceso de su adquisición.

3. CONTRA EL MENTALISMO

Frege sostuvo simultáneamente la irrelevancia lógica y ontológica de las cuestiones genéticas, a la que acabamos de hacer referencia, y la inadecuación del concepto empirista de las ideas[18]. Y esta actitud netamente antipsicologista es precisamente la que abre el camino hacia una semántica realista que dé cuenta de cómo en nuestro lenguaje se habla acerca de la realidad. Frente al representacionismo, según el cual el significado de cada palabra viene dado por la idea que suscita en la mente, Frege mantiene en el segundo principio proclamado en la Introducción a los *Fundamentos de la Aritmética* que:

> El significado de las palabras debe buscarse en el contexto de la proposición, no en palabras aisladas[19].

Esta tesis —que fue aceptada por Wittgenstein y que, desde entonces, constituye uno de los tópicos centrales del análisis— ha sido frecuentemente tergiversada. No quiere decir, desde luego, que las palabras aisladas carezcan de significado. Si fuera así, no podríamos entender frases que nunca hubiéramos oído. Si podemos, como resulta el caso, es porque tenemos de antemano una cierta comprensión de las palabras que las componen y un dominio suficiente de los principios sintácticos de acuerdo con los cuales las palabras se integran en frases. Lo que esta tesis afirma es que «no podemos explicar el significado de las palabras independientemente de su aparición en frases, y después explicar el entendimiento de una frase como la captación sucesiva de los significados de las palabras. Al contrario, primero hemos de tener la concepción de lo que, en general, constituye el significado de una frase, y después explicar el significado de

[17] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, o.c. II, 436.
[18] Cf. M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, o.c., 676s.
[19] «Nach der Bedeutung der Wörter muss in Satzzusammenhange nicht in ihrer Vereinzelung gefragt werden» (FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, p.X).

cada palabra como la contribución que hace a la determinación del significado de la frase en la que aparece»[20]. El hablante de un idioma dispone de un número finito de palabras y de un elenco relativamente reducido de reglas de formación; con estas palabras y con estas reglas es capaz de formar un número indefinido de proposiciones, cada una de las cuales constituye —por emplear la expresión de Wittgenstein— «un movimiento en el juego del lenguaje»[21].

Este segundo principio adquiere toda su relevancia filosófica cuando lo entendemos a la luz del primero. Porque —como dice Frege— «si no se presta atención al segundo principio, uno se encuentra casi forzado a tomar por significados de las palabras imágenes internas o actos de la mente individual, con lo que se entra en conflicto con el primer principio»[22], que prescribe la estricta separación entre lo psicológico y lo objetivo. Para el mentalismo, el concepto es una suerte de «cosa» intermedia entre el sujeto y la realidad, que acaba por sustituir a esta última. Un mentalismo de tal especie cosifica la actividad intelectual; no puede resolver los problemas que suscita todo ilacionismo —¿cómo se podría pasar de la representación mental a la realidad?— y, por supuesto, no logra dar cuenta del fenómeno de la comunicación lingüística, ya que no hay modo de entender cómo (por medio de palabras) se podrían hacer «penetrar» conceptos en la mente de aquel con quien se habla. Se oculta así, por lo menos, la interna inteligibilidad del lenguaje: el hecho básico de que entiendo *lo que oigo* y me entienden *lo que digo*.

El significado de una expresión no consiste en la imagen mental que con ella pueda asociarse. El lenguaje se refiere a la realidad: de ella se habla, no de nuestras ideas o representaciones. Pues bien, esta semántica realista encuentra su principal explicitación en la famosa distinción entre *sentido (Sinn)* y *referencia (Bedeutung)*, ya rápidamente expuesta en 1884 cuando publica los *Fundamentos de la Aritmética*, pero que es perfectamente congruente con estos iniciales planteamientos[23].

Para apreciar el alcance realista de esta teoría, hemos de notar —siguiendo a Dummett[24]— que la aludida distinción *no* discierne elementos del significado. Porque la *referencia* no es, en rigor, un elemento lingüístico, sino extralingüístico: es aquello de lo que —en cada caso— se habla. Según Frege, la referencia es una noción requerida por la *Teoría del significado* —es decir, por la explicación general de cómo funciona el lenguaje—, pero ella misma no es una dimensión del significado. Sucede con esta noción algo parecido a lo que acontece con la de *verdad:* si alguien no conoce la referencia de una expresión, no por ello deja de entender la

[20] M. DUMMETT, «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje»: *Anuario Filosófico* 11/1 (1978) 45.

[21] L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, 49. P.315.

[22] G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, o.c., p.X. Tengo ahora en cuenta mi libro *Metafísica y lenguaje* ([3]2011) 63-75.

[23] Sobre la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* en los primeros escritos de Frege, cf. I. ANGELELLI, o.c., 38-42.

[24] En este punto, me atengo básicamente a su interpretación. Cf. *Frege. Philosophy of Language*, o.c., 81-109 y 152-203. Una discusión de la lectura de Dummett y otros intérpretes se encuentra en G. EVANS, *The Varieties of Reference*, o.c., 7-41.

expresión; de forma análoga a como no se deja de conocer el significado de una proposición por ignorar si es verdadera o falsa.

Lo que más nos interesa destacar ahora del concepto fregeano de sentido es su carácter *objetivo.* En *Sobre sentido y referencia* se lee lo siguiente: «De la referencia y del sentido de un signo hay que distinguir la representación *(Vorstellung)* con él asociada. Si la referencia de un signo es un objeto sensiblemente perceptible, la representación que yo tengo de él es entonces una imagen interna *(inneres Bild),* formada a partir de recuerdos e impresiones sensibles que he tenido, y de actividades, tanto internas como externas, que he ejercitado. Esta imagen está frecuentemente impregnada de sentimientos; la claridad de cada una de sus partes es diversa y vacilante. No siempre, incluso en la misma persona, está unida la misma representación al mismo sentido. La representación es subjetiva *(die Vorstellung ist subjektiv):* la representación del uno no es la del otro. Por ello se dan múltiples referencias en las representaciones asociadas al mismo sentido. Un pintor, un jinete y un zoólogo asociarán probablemente representaciones muy distintas al nombre "Bucéfalo". Por eso se diferencia la representación esencialmente del sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos y, por tanto, no es parte o modo de la mente individual; pues ciertamente no se podría negar que la humanidad tiene un tesoro común de pensamientos, que transmite de una generación a otra»[25].

El sentido no agota la realidad de la referencia: es una de sus *maneras de darse;* es un aspecto parcial, pero no por ello subjetivo. La realidad trasciende nuestros modos de acceso a ella: estamos ante una tesis típicamente realista. En consecuencia, dos expresiones con el mismo sentido han de tener la misma referencia; pero la inversa no es cierta: dos expresiones con la misma referencia pueden tener diferente sentido. El sentido es como el camino que conduce a la referencia: un mismo sentido puede ser alcanzado por diferentes sendas; pero, si se recorre la misma vía, se llega siempre a un solo y mismo término. El sentido es un *modo de darse:* expresa la diferencia en el modo de darse lo designado *(der Unterschied in der Art des Gegenbenseins des Bezeichneten)*[26].

El sentido tiene un valor cognoscitivo. Adquiero, en efecto, información cuando conozco un modo de darse de una cosa que previamente no conocía. Es mérito principal de la semántica de Frege el haber mantenido una noción de sentido como algo objetivo y, sin embargo, distinto de la referencia. Con ello evita incurrir en una radicalización de cierta filosofía analítica, cargada aún de positivismo, que —llevada por un lingüismo a ultranza— expulsa de la teoría del significado la noción de conocimiento. Frege ofrece así una prueba clara de que se puede ser netamente antipsicologista sin caer en el pragmatismo conductista. Porque «si expulsamos de la filosofía del lenguaje la noción de conocimiento, es difícil ver cómo una consideración del funcionamiento del lenguaje puede ser otra cosa que una teoría empírica ordinaria, o sea, una teoría causal del tipo que

[25] G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung» (1879), en *Kleine Schriften,* o.c., 145s (tengo en cuenta la traducción de Ulises Moulines: G. FREGE, *Estudios sobre semántica* [Ariel, Barcelona 1971]).

[26] G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», o.c., 143s.

Quine parece proponer. Según una teoría de esta índole, el aprendizaje del uso del lenguaje inculca en cada hablante un conjunto determinado de propensiones a responder a ciertas expresiones con otras expresiones ulteriores o con un cierto tipo de comportamiento no verbal. Ahora bien, no se trata solo de que estemos lejos de construir una teoría de este tipo. Es que no es la suerte de teoría que necesitamos ni la que deberíamos buscar. Tal teoría no representa un complejo de respuestas condicionadas»[27]. Cuando lo cierto es que «hablar es una actividad altamente consciente»[28].

Frege conecta la noción de sentido con la de conocimiento. Al conocer el sentido de una palabra o expresión, al entenderla, conocemos la manera de identificar su referencia, que es algo distinto del sentido. Pero cabría una objeción de parte idealista o escéptica, de la que el propio Frege se hace cargo[29]: ¿cómo sabes que hay algo real que corresponde a la palabra cuyo sentido conoces? Porque quizá la referencia no es más que una representación. Frege —en línea inequívocamente realista— arguye que no hablamos de representaciones y que tampoco nos conformamos con el sentido, sino que presuponemos una referencia. Desde luego, podemos equivocarnos en esta presuposición y a veces, ciertamente, nos equivocamos. Pero suponer que siempre erramos, o admitir dudas al respecto, implica poner en cuestión nuestro manifiesto propósito al hablar o al pensar: referirnos a cosas y casos reales.

Ahora bien, podría suscitarse otra objeción de signo aparentemente inverso. Porque hemos caracterizado la noción de sentido atribuyéndole solo los rasgos del significado que son relevantes para la determinación del valor de verdad de las proposiciones que contienen las expresiones correspondientes. Pero, una vez que la referencia de cada palabra en una proposición ha sido determinada, parece que se ha determinado su valor de verdad. Puede entenderse, entonces, que el papel asignado al sentido queda desempeñado en exclusiva por la referencia: la referencia misma sería el sentido. Se trata de una objeción que parte de una concepción *referencialista* o *puramente referencial* del significado. Tal postura parece más realista que la mantenida por el propio Frege. Pero no es así porque una semántica puramente referencial ofrece un modelo verificacionista del significado que —a fuer de positivista— conecta con el idealismo. Si el sentido se identifica con la referencia, se confunde el significado —que es algo lingüístico— con la realidad extralingüística. Pero lo cierto es que no es lo mismo el entendimiento de la realidad que la realidad entendida. No admitir esta articulación implica la aludida copertenencia del ser y el pensar, en una identidad que puede bascular hacia uno u otro de los dos extremos sin posibilidad de compensación. Y, efectivamente, la teoría filosófica del significado apenas ha conseguido mantener esta tensión y se ha inclinado de modo unilateral y alternativo, o bien hacia el sentido, o bien hacia la referencia[30]. De estos excesos surgen semánticas reducti-

[27] M. DUMMETT, «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje», a.c., 57.
[28] Ibíd., 56.
[29] G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», a.c., 147s.
[30] Cf. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, o.c., *passim*. Cf. M. DUMMETT, «Conocimiento práctico...», a.c., 90s.

vamente intensionalistas o reductivamente extensionalistas, que no son realistas en ninguno de los dos casos.

Que el realismo implica esta diferenciación de sentido y referencia lo confirma también la distinción medieval entre *modus significandi* y *res significata* que —con los necesarios matices— puede considerarse como un precedente de esta doctrina fregeana. El *modus significandi* no es meramente la configuración gramatical, sino que se fundamenta en el *modus cognoscendi* y este en el *modus essendi*[31]. Por lo tanto, el modo de significar lleva consigo lo que Frege llamaría *eine Art des Gegebenseins* y tiene —como el *sentido*— carácter objetivo y relevancia ontológica. Según ha señalado Angelelli[32], este paralelismo se aprecia en la doctrina clásica de los *transcendentalia.* Las diferentes propiedades trascendentales se dicen del mismo *subjectum,* de la misma *res,* pero difieren *ratione.* Ya Aristóteles había subrayado que el *ente* y el *uno* son lo mismo y una sola naturaleza, pero no se muestran según la misma razón. Pues lo mismo es *un hombre* que *hombre* y *hombre, que es*[33]. Estas *rationes* en las que difieren los significados de «ente» y de «uno» —que, por lo demás, tienen la misma referencia— son algo semejante a los sentidos fregeanos. Y en ambos casos —el de la antigua semántica y el de la nueva— no se trata de diferencias que son meramente subjetivas, sino que consisten en modos diversos de darse o mostrarse la misma cosa o naturaleza. (Los escolásticos hablarían aquí de una *distinción virtual menor,* es decir, de una distinción cuyo fundamento real no es suficiente para aislar las índoles distinguidas).

Todo lo dicho parece, sin embargo, arrojar como resultado una cierta «objetivación» e, incluso, «cosificación» del sentido. Por lo demás, este parece ser precisamente el riesgo de la crítica indiscriminada (o, al menos, exagerada) al psicologismo[34], que puede llegar a olvidar que lo pensado, en cuanto tal, exige un pensamiento; que no hay *tema* sin la correspondiente actividad cognoscitiva (como decía el Profesor Leonardo Polo, no hay *objeto* sin *operación).* Bien está —se podría argüir— distinguir lo físico de lo lógico, lo fáctico de lo normativo, lo subjetivo de lo objetivo; pero de ahí a convertir los *sentidos* en cosas va un gran paso. Y, efectivamente, así es; como también es cierto que Frege nunca dio ese paso. Por una parte, ya hemos visto que relaciona estrechamente la noción de *sentido* con la de *conocimiento.* Por otra, el tercer ingrediente del significado, la *fuerza asertiva,* articula con el sentido una dimensión práxica que impide su mala «objetivación».

Frege no pensaba que el ámbito del sentido fuera un reino de realidades, con la misma acepción en que lo es el ámbito de la referencia precisamente porque las realidades correspondientes a los *sentidos* son los respectivos referentes. Veámoslo en el caso del sentido de las proposiciones.

[31] Sobre las teorías medievales de los *modi significandi,* cf. H. L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages,* o.c. J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter,* o.c. Íd., «Speculative Grammar», a.c.; sobre las teorías escolásticas posmedievales, cf. E. J. Ashworth, *Language and Logic in Post-medieval Period,* o.c.

[32] Cf. I. Angelelli, o.c., 72s.

[33] *Metafísica,* IV, 2. 1003 b 22-27.

[34] Cf. G. Prauss, *Einführung in die Erkenntnistheorie,* o.c., 3.

Cuando la expresión compleja es una sentencia completa, Frege dice que su sentido expresa un *pensamiento (Gedanke)*. El *Gedanke* fregeano no es, pues, el pensar, sino lo pensado, lo entendido en un enunciado, algo así como la *Satz an sich* de Bolzano o el *Objektiv* de Meinong. Es en efecto algo objetivo, una índole inteligible, estable y relativamente autónoma. Pero no es una cosa. Como indica Dummett, esta noción de pensamiento viene a cumplir en Frege el papel que desempeña la de *proposition* —por la influencia de Russell y Moore— en el siglo xx. Existe, sin embargo, una diferencia crucial. Como Russell y Moore no distinguen claramente entre sentido y referencia, dudan de continuo acerca de si identificar las *proposiciones* verdaderas con los *hechos*, de los que supuestamente se compone el mundo real, o mirar las proposiciones como correspondientes a los hechos. Por un motivo semejante, por haber «olvidado» el auténtico carácter de la distinción entre sentido y referencia, un problema similar se encuentra también en el Wittgenstein del *Tractatus*[35]. Frege, en cambio, no tuvo este tipo de dificultades. No se sintió impulsado a tomarse la noción de *hecho* tan en serio como para admitir a los hechos como entidades plenamente integradas en el mundo real con todas las confusiones que tal postura implica[36].

Para Frege, el ámbito de la referencia es justamente el de la realidad: esa realidad de la que hablamos, y en virtud de la cual los pensamientos que expresamos son verdaderos o falsos. El ámbito del sentido, en cambio, es una región del todo peculiar. Ni a Frege ni a nadie le resulta fácil describirla. Con los referentes se pueden *hacer* diversas cosas, según su tipo ontológico. Pero ¿qué se puede hacer con un sentido? Solamente comprenderlo, expresarlo, comunicarlo; y, en el caso de un pensamiento, aseverar que es verdadero, preguntar si es verdadero, y cosas por el estilo. El sentido no es una «entidad mental»; no es la «idea» de los empiristas que plantea inmediatamente el problema de la comunicabilidad; su *esse* no es *percipi*. Desde luego, el sentido es de suyo inmutable, no está situado en un lugar, ni comienza o deja de existir en el tiempo[37]. No depende en su interna estructura de una subjetividad individual, ni hay por qué insertarlo en una supuesta objetividad trascendental cuya postulación plantea más dificultades de las que resuelve. No es real en el sentido de *efectivo* o *actual (wirklich)*, pero es objetivo en un sentido más realista que kantiano[38]. La clave estriba en comprender que el sentido lo es *de*

[35] Según él, los nombre tienen referencia, pero de suyo no tienen propiamente sentido, mientras que las proposiciones tienen sentido, pero no propiamente referencia. Cf., 3.3.

[36] M. Dummett, *Frege. Philosophy of Language*, o.c., 153s.

[37] Cf. ibíd., 154. Sobre el alcance metafísico de la noción de sentido en Frege, cf. E.-H. W. Kluge, *The Metaphysics of Gottlob Frege*, o.c., 183-226.

[38] En las últimas páginas de *El pensamiento*, Frege matiza con gran finura su posición al respecto. Por un lado, sigue manteniendo que «un pensamiento, ciertamente, no es algo a lo que habitualmente se llame actual *(wirklich)*. El mundo de lo actual es un mundo en el que esto actúa sobre aquello», mientras que el ámbito del sentido parece no estar sometido a la acción y la reacción. Y, sin embargo, también actúa de algún modo, a saber, «siendo aprehendido y tomado por verdadero». En definitiva, «los pensamientos no son del todo inactuales, pero su actualidad es de otra índole que la de los objetos» (G. Frege, «Der Gedanke», o.c., 360-362).

las expresiones lingüísticas, lo mismo que —por utilizar la comparación de Wittgenstein[39]— las direcciones son *de* líneas. Los sentidos, pues, son formas de darse la realidad, expresadas por el lenguaje.

La semántica puramente referencial del positivismo lógico —y, a su modo, la del primer Wittgenstein— pretendía dar cuenta y razón del lenguaje de las ciencias positivas e, incluso, perfeccionarlo mediante la construcción de lenguajes artificiales en los que a cada signo le correspondiera una referencia claramente definida, y a cada referencia un signo, eliminando así el factor de ambigüedad que parece introducir la pluralidad de sentidos para el mismo referente. Pero resulta que «tal actitud máximamente positivista niega incluso —más radicalmente aún de lo que proponía Wittgenstein— aquellas frases que él mismo creía haber podido salvar del veredicto del sinsentido: las frases de las ciencias de la naturaleza *(Naturwissenschaften, Science)*. En efecto, dado que no puede haber hecho alguno de modo puramente extensional, es decir, de tal manera que no nos llegue, de una forma o de otra, ya interpretado en un horizonte de comprensión, por escondido que sea, no puede haber tampoco ciencia alguna de la naturaleza que, en el sentido de Wittgenstein, sea tan natural como para atenerse a los hechos puros, a hechos brutos, a hechos, por tanto, que en esa pretendida pureza de positividad y de empirismo, sería en absoluto imposible identificar [...]. La ciencia natural tendría para ello que prescindir, por lo menos, de toda ordenación de ensayo, de toda experimentación, de toda programación, de todo aquello, en fin, que la constituye como ciencia»[40]. De manera que una semántica puramente extensional o referencial ni siquiera sería válida para analizar el tipo de discurso que le sirve de paradigma. El sentido no se puede eliminar de ningún tipo de lenguaje, artificial o natural, científico o cotidiano porque ello equivaldría a expulsar del lenguaje el conocimiento, sin el cual no es posible lenguaje alguno.

Por otra parte, el supuesto *objetivismo,* la pretendida *cosificación,* ni siquiera acontece en el ámbito de la referencia. No todos los referentes son *objetos* (en el sentido de cosas individuales).

Es cierto que el «modelo» al que Frege parece atenerse —como se sugiere en *Über Sinn und Bedeutung*— es el de la relación entre el nombre propio y su portador, es decir, entre el término singular y su referencia, que es un objeto. «La referencia de un nombre propio es el objeto que designamos con él»[41]. El nombre es una expresión completa con la que se puede hacer ya un cierto «movimiento lingüístico»: justamente el de nombrar. Esta expresión completa designa una referencia completa, un objeto, un individuo —de la índole que sea— en la realidad de las cosas.

Pero este «modelo» semántico —el más básico y elemental— no se puede aplicar a otro tipo de expresiones de manera rígida o simplista. Y, en todo caso, esa aplicación presenta problemas difíciles y notorios. Recordemos, por lo pronto, que hay otro tipo de expresiones completas:

[39] «Los nombres son como puntos; las proposiciones como flechas: tienen sentido», 3.144.

[40] F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico,* o.c., 60s.

[41] G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», o.c., 146.

las proposiciones. Como veíamos antes, las proposiciones expresan un sentido completo (un *pensamiento)* y designan una referencia completa, que —según Frege— es su valor veritativo. Ciertamente, esta última tesis —a pesar de sus resonancias clásicas— no deja de suscitar extrañeza y plantear no pocas dificultades. Pero más extraña aún —y esta vez no sin fundamento— suena la siguiente afirmación del lógico y matemático germano: «Cada enunciado asertivo, en el que tenga importancia la referencia de las palabras, debe ser considerado como un *nombre propio,* y su referencia, caso de que exista, es o bien lo verdadero o bien lo falso. Estos dos *objetos* son admitidos, aunque solo sea tácitamente, por todo aquel que emita juicios, que tenga algo por verdadero, o sea, también por el escéptico»[42]. Parece que Frege se deja llevar aquí en exceso por la analogía entre nombre propio y objeto con el riesgo —denunciado por algunos comentaristas— de conducir su semántica hacia derroteros nominalistas y objetivistas, del todo incongruentes con sus genuinos planteamientos. Él mismo toma sus precauciones cuando añade: «El designar los valores veritativos como objetos puede parecer aquí todavía una ocurrencia arbitraria y quizás un mero juego de palabras, del que no deberán sacarse consecuencias fundamentales. Lo que yo llamo objeto, solo podrá ser discutido con más precisión teniendo en cuenta el concepto y la relación»[43]. Así lo haremos en el próximo apartado.

4. FUNCIONES Y CONCEPTOS

Pasemos ahora a la consideración de las referencias incompletas. Las mencionadas antes por Frege, el *concepto* y la *relación,* son —junto con la *función*— los tipos de referencia que corresponden, respectivamente, a las tres clases de expresiones incompletas: el *predicado,* la *expresión relacional* y la *expresión funcional.*

Procede comenzar por el examen de esta última. En *Función y concepto* (1891), sobre la base de un análisis semántico riguroso de lo que en

[42] G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», a.c., 149. Las cursivas son míos. Según Sluga, Frege ofrece cuatro criterios para reconocer los nombres propios: (1) la expresión no debe comenzar con un artículo indefinido; (2) la expresión no contiene variables libres; (3) la expresión no puede propiamente aparecer como un predicado en una proposición (aunque puede ser parte de un predicado); (4) la expresión puede aparecer a la derecha y a la izquierda de un signo de identidad y formar así una sentencia completa. Pues bien, según estos criterios, las proposiciones pueden considerarse como nombres propios y aquello por lo que están como objetos. SLUGA, *Frege,* o.c., 122. En varias lecciones dictadas en la Universidad de Navarra durante el mes de febrero de 1982, el Prof. Peter Geach analizó con detenimiento los errores técnicos del pensamiento de Frege en este punto, que le conducen a tan curioso *maniqueísmo lógico.* Si en la línea clásica de Agustín y Anselmo se puede argumentar acerca de la existencia de lo *verdadero* o, simplemente, de *la verdad,* no sucede lo mismo en el caso de *lo falso. La falsedad,* como tal, no existe. Si se incurre en el error de considerar las proposiciones como nombres propios, entonces las proposiciones falsas serían nombres vacíos. Si —como es procedente— se consideran las proposiciones como irreductibles a los nombres, se advertirá (con Aristóteles) que en ellas la verdad es un cierto tipo de *ser (el ser como lo verdadero),* y la falsedad un cierto tipo de *no ser (el no ser como lo falso).*

[43] G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», o.c., 149.

matemáticas se llama «función», Frege destaca que la *función* —referente de una *expresión funcional*— es incompleta, necesitada de complemento o no saturada *(unvollständig, ergänzungsbedurftig oder ungesättigt)* porque el argumento no es un todo completo[44]. La función, representada por el signo «f», tiene de suyo un lugar vacío que ha de ser llenado por un argumento; de manera que el carácter incompleto de la expresión funcional se manifiesta al formalizarla como «f( )». En la expresión funcional ya saturada f(x), x significa el argumento. En el caso más sencillo —el de las expresiones funcionales de primer nivel lingüístico— el signo del argumento tiene un carácter nominal y, por lo tanto, está por un objeto. Habrá que advertir, entonces, que el argumento es —por sí mismo— un todo completo, mientras que la función no lo es[45].

Por lo tanto, los objetos aparecen ahora como argumentos de funciones. Pero ¿qué es propiamente lo que llamamos «objeto»? Con todo, Frege considera que es imposible ofrecer una definición académica de *objeto,* ya que se trata de algo que, por su simplicidad, no permite una descomposición lógica. Tan solo es posible aludir a lo que se quiere decir, que es justo lo siguiente: «Objeto es todo lo que no es función, cuya expresión, por tanto, no conlleva un lugar vacío»[46].

La distinción entre función y objeto constituye, sin duda, una de las aportaciones más relevantes de la filosofía fregeana. Es una discriminación que se refiere a la naturaleza de aquello de lo que hablamos porque «no está hecha arbitrariamente, sino que *está fundada en la naturaleza de las cosas»*[47]. De manera que, como señala Angelelli, la ontología de Frege divide el mundo en *objetos* y *funciones:* la clase de los objetos y la clase de las funciones son mutuamente excluyentes[48]. Lo cual no debe entenderse en el sentido de que funciones y objetos sean dos tipos de *cosas* porque, evidentemente, las funciones —por más que constituyan dimensiones reales— no son *cosas.* Como tampoco lo son los conceptos.

Porque, para Frege, el concepto *(Begriff)* es un tipo peculiar de función: «Un concepto es una función cuyo valor es siempre un valor veritativo»[49]. De esta suerte, la distinción entre conceptos y objetos tam-

[44] ÍD., «Funktion und Begriff», en *Kleine Schriften,* o.c., 128.

[45] Sigo aquí en lo fundamental mi libro *Metafísica y lenguaje,* o.c. ([3]2011) 76-81.

[46] «Gegenstand ist alles, was nicht Funktion ist, dessen Ausdruck also keine leere Stelle mit sich Führt» (G. FREGE, «Funktion und Begriff», a.c., 134). El valor de una función —es decir, la referencia de una expresión funcional saturada por un argumento— será también, por tanto, un objeto.

[47] G. FREGE, «Funktion und Begriff», a.c., 142. El subrayado es mío. El autor se está refiriendo, en este lugar, a la distinción entre funciones de primer nivel y funciones de segundo nivel, pero su afirmación puede aplicarse *a fortiori* a la distinción —más básica— entre función y objeto.

[48] I. ANGELELLI, o.c., 174.

[49] «Ein Begriff ist eine Funktion, deren Wert immer ein Wahrheitswert ist» (G. FREGE, «Funktion und Begriff», a.c., 133). Ahora se entiende quizá mejor por qué Frege afirma que la referencia de una sentencia es un objeto. Cuando la función es un concepto, la saturación de la expresión correspondiente produce una sentencia, cuyo referente es el valor de la expresión conceptual, que —en este caso— solo puede ser uno de estos dos valores veritativos: falso o verdadero. Y, por tanto, estos referentes de las sentencias serán —como todo valor de una función— objetos.

bién tiene que ser neta. Y este es precisamente el tercer principio —y el de mayor valor ontológico— de los propuestos en la introducción a los *Fundamentos de la Aritmética:*

«Hay que tener siempre presente la diferencia entre concepto y objeto»[50].

Para captar el carácter realista de la semántica fregeana en un punto tan significativo —y, por lo tanto, su especial significación para la teoría contemporánea del conocimiento—, es preciso advertir el sentido que en ella tiene el tecnicismo *Begriff.* «La palabra "concepto" —dice Frege— se utiliza de maneras distintas, en parte en un sentido psicológico, en parte en un sentido lógico, y en parte, quizás, en una mezcla confusa de ambos [...]. Yo me he decidido por emplear estrictamente un sentido puramente lógico»[51]. Ahora bien, para Frege (como ya sabemos) *lo lógico* —en cuanto contrapuesto a *lo psicológico*— tiene un largo alcance, hasta el punto de que el *concepto* poseerá una decisiva relevancia ontológica.

«El concepto, tal como entiendo esta palabra —precisa Frege— es predicativo»; y añade a pie de página: «o sea, es la referencia de un predicado gramatical»[52]. El procedimiento para dar con la realidad del concepto es el análisis lógico-lingüístico; pero el concepto en sí mismo no es una dimensión lógico-lingüística, no es un elemento del significado de una expresión: por ser una referencia, forma parte de la realidad no menos que el objeto. Pero no es un objeto: está inserto en la naturaleza de las cosas sin ser una cosa; no es una realidad completa, sino incompleta.

De este carácter incompleto del concepto es un trasunto semántico la índole incompleta del predicado. Como ha advertido Peter Geach, un predicado nunca tiene un sentido completo, ya que no muestra acerca de qué es la predicación; es lo que resta de una proposición cuando se quita de ella el sujeto y, por tanto, contiene un lugar vacío que ha de ser llenado por un sujeto. Por eso un predicado no tiene sentido por sí solo; únicamente lo tiene cuando contribuye a formar el sentido de una proposición. Un predicado es verdadero de... —se dice con verdad de...— cosas u objetos. Y esta relación se debe distinguir de la relación *(referencial,* en sentido fuerte o estricto) de un nombre con su portador. Porque un predicado no es *referencial* en el sentido en que lo es un nombre: un predicado nunca nombra aquello de lo que se dice con verdad[53].

Así pues, existe una cierta correspondencia entre el hecho de que el concepto sea una referencia incompleta y la no-saturación del predicado. Según indica Angelelli, la no-saturación no siempre es visible en los predicados gramaticales de los lenguajes naturales, en los que no es usual un simbolismo de «lugares vacíos». Pero Frege nos obliga a «ver» —en su formalización— lugares vacíos para signos de argumentos en todo predi-

[50] «Der Unterschied zwischen Begriff und Gegenstand ist im Auge zu behalten» (G. FREGE, *Grundlagen der Arithmetik,* o.c., X).

[51] G. FREGE, «Über Begriff und Gegenstand» (1892), o.c., 167.

[52] «Er ist nämlich Bedeutung eines grammatischen Prädikats» (G. FREGE, «Über Begriff und Gegenstand», o.c., 168).

[53] P. T. GEACH, *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories* (Cornell Univ. Press, Ithaca [3]1980) 57ss.

cado gramatical. La *predicabilidad* es, en el caso especial de los conceptos, lo que es la no-saturación para las funciones en general[54].

Esta última indicación nos da una pista para determinar con mayor precisión qué tipo de realidad le corresponde al concepto fregeano. Desde luego —y a pesar de indudables semejanzas terminológicas[55]— no tiene el sentido lógico-trascendental que el concepto posee en Kant[56]: no es una *acción del pensar,* sino una dimensión formal o estructural de la realidad que se descubre a través del lenguaje. El concepto fregeano nos remite, más bien, a la tradición de la lógica clásica y de la teoría del conocimiento realista, en la que lo *predicable* no es propiamente el término (universal *in significando),* ni el concepto formal (universal *in repraesentando),* sino el universal *in essendo* y, por tanto, *in praedicando,* al que la escolástica tardía llamaba «concepto objetivo», de una manera no muy afortunada, a mi juicio. Pero lo importante no son las denominaciones, sino lo que con ellas se quiere decir. En efecto, cuando afirmamos «Sócrates es hombre» no decimos que Sócrates sea la palabra «hombre»; tampoco aseveramos que Sócrates sea la representación que tenemos de hombre; lo que mantenemos es que aquello por lo que «Sócrates» está —es decir, Sócrates mismo— tiene la propiedad significada por el predicado «hombre»: es decir, la humanidad, o mejor, el ser hombre. El predicado «...es hombre» constituye una expresión funcional abierta, indiferente de suyo a que el lugar vacío sea llenado por un signo de cualquier argumento adecuado: en este caso, por un nombre de persona. La índole funcional predicativa de tal expresión significa precisamente la índole formal, incompleta, que tiene el concepto.

Como ha señalado Geach[57], el concepto según el sentido fregeano es, en términos de la tradición, aquello por lo que *(quo)* un objeto —una cosa *(quod)*— es de una determinada manera. La distinción de Frege entre concepto y objeto se asemeja, por lo tanto, a la que Tomás de Aquino establece entre la forma y el individuo subsistente en sí mismo *(suppositum),* y a la cual accedemos a través de la distinción entre sujeto y predicado[58]. Como apuntaba antes, sujeto y predicado tienen maneras de significar que difieren radicalmente entre sí. (Los predicados no nombran algo, como pretende la teoría ockamista de los «dos nombres», según la cual el sujeto y el predicado no son sino nombres distintos de una misma cosa, en virtud de lo cual podemos relacionarlos en la proposición con la cópula «es»). Ciertamente, los predicados tienen referencia, significan algo: aquello por lo que están; pero eso por lo que están no es un *suppositum,* un objeto o cosa individual, que es lo único que puede ser propiamente nombrado. Lo que los predicados significan es, en terminología clásica, las formas o naturalezas que —por no subsistir en sí mismas, por estar «abiertas»—

[54] I. Angelelli, o.c., 174.

[55] Ibíd., 157.

[56] La interpretación de Sluga presenta a Frege como un filósofo esencialmente kantiano, vinculado en concreto al movimiento neokantiano, opuesto al naturalismo materialista y psicologista de la Alemania de mediados del siglo xix; Sluga insiste también en una supuesta influencia de Lotze sobre Frege. Cf. H. D. Sluga, *Gottlob Frege,* o.c., *passim.*

[57] P. T. Geach, «Form and Existence», o.c., 42ss.

[58] Cf. *STh* I, q.13, a.12; I, q.85, a.5, ad 3. Tomo las referencias de Geach.

pueden realizarse en muchos individuos y decirse de muchos; y, en terminología fregeana, lo que significan —*bedeuten* es un verbo transitivo— es justamente el concepto: un tipo de función y, por lo tanto, una referencia incompleta. Por consiguiente, la distinción tradicional entre individuo y forma es tan precisa y tan rígida como la distinción fregeana entre concepto y objeto. Lo que se dice del concepto no se puede decir del objeto; y viceversa. (No solo es que sea falso hacerlo; es que resulta lingüísticamente imposible). Sobre la base de esta estricta diferenciación, no es tampoco admisible la doctrina de Platón, según la cual aquello por lo que está el predicado es *una* entidad completa y simple, frente a sus múltiples e imperfectas realizaciones. No; la naturaleza común por la que está, por ejemplo, el predicado «hombre», puede ser indiferentemente una o múltiple: ni la unidad numérica ni la pluralidad son características o notas de la naturaleza humana misma[59].

Con lo que acabamos de decir, nos hemos asomado al tema de la predicación, cuyas dificultades lógicas y gnoseológicas son ciertamente más numerosas y complejas de lo que cabe ahora reflejar. Baste, para nuestro propósito, con insistir en que la semántica fregeana —a pesar de sus insuficiencias— no evita el representacionismo para caer después en un mal objetivismo. Al usar el término *Begriff* para designar la referencia de un predicado, tampoco está Frege aceptando forma alguna de conceptualismo porque el concepto no es una entidad mental, ni una acción objetivante al modo kantiano. El concepto es algo *in rebus,* pero no es una *res.* Según señala Dummett[60], el uso que hace Frege de *Begriff* no es el uso natural de la voz «concepto». En castellano tendemos naturalmente a interpretar «concepto» como lo que una persona posee cuando capta el sentido de una palabra o expresión; pero *Begriff,* para Frege, se aplica al referente de un predicado y no a su sentido. Y así, está en el mismo plano que los otros dos tipos de referencias incompletas: la *función* —el referente de una expresión funcional— y la *relación* —el referente de una expresión relacional—. La relación también tiene carácter funcional; pero, a diferencia del concepto, se trata de una función cuya correspondiente expresión presenta dos o más lugares vacíos para argumentos. Por lo demás, entrar de lleno en el tema de la relación no añadiría aportaciones sustanciales a lo que hemos desarrollado hasta ahora.

[59] Cf. P. GEACH, *Form and Existence,* o.c., 44-46.
[60] Cf. M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language,* o.c., 173.

CAPÍTULO IX

REALISMO

BIBLIOGRAFÍA

HALDANE, J. J., «Brentano's Problem»: *Graezer Philosophische Studien* (1989) 35; LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant* (EUNSA, Pamplona 1973) 66; MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro* (Rialp, Madrid 1990); PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios* (EUNSA, Pamplona 1996); PUTNAM, H., *Representación y realidad* (Gedisa, Barcelona [2]1995).

1. EL FENÓMENO: PUNTO DE PARTIDA

El ser humano no tiene ideas innatas. El conocimiento es siempre una ganancia, y no se gana lo que ya se tiene. No hay conocimientos que poseamos de antemano. Porque todo saber es una actividad, como lo es también desear o amar. Millones de personas en todo el mundo no saben que tienen una viscera que otros conocen con el nombre de «páncreas», pero no por ello dejan de poseerla. Lo que constitutivamente ya se tiene, no por ello mismo se sabe o se quiere. Mantener lo contrario es uno de los errores más frecuentes en filosofía y en la vida diaria. Por ejemplo, en el terreno ético, hay gente que dice que la juventud es generosa, flexible, alegre... y le atribuyen una serie de virtudes que no se siguen sin más de ser joven. El joven suele ser ágil, tener la piel tersa, pero no se puede decir, por ejemplo, que el joven es sincero: todos conocemos a jóvenes que mienten como bellacos o, al menos, tanto como los adultos o los viejos... y seguro que nosotros mismos hemos mentido alguna vez en nuestra juventud. De manera semejante, no se es prudente por haber alcanzado la ancianidad porque la sabiduría práctica se alcanza por medio de decisiones acertadas y no simplemente con el correr del tiempo. No pocos políticos, con bastante edad, nos ilustran acerca de cuán imprudente puede ser alguien que ha vivido mucho y —presuntamente— ha dedicado su vida a tomar decisiones acertadas.

No hay bienes humanos innatos ni hay verdades innatas. Toda actualización anímica hay que adquirirla, y se comienza a ganar con el ejercicio de la experiencia sensible. Kant dice, al inicio de la Introducción a la *Crítica de la razón pura,* que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia; de ello —subraya— no hay ninguna duda[1]. Desde el punto de vista objetivo, podría decirse que todo nuestro conocimiento comienza por el fenómeno, que el mismo Kant define como «el objeto indetermina-

[1] «Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel» (I. KANT, *Crítica de la razón pura,* o.c., Introducción a la 2.ª ed., B 1).

do de una intuición empírica»[2]. Con otras expresiones y otros matices, se está defendiendo, precisamente, lo mismo que mantiene la tesis medieval de la *res sensibilis visibilis:* que el inicio del conocimiento se sitúa en lo sensible, en lo captable por los ojos y por los demás sentidos. Por lo tanto, el fenómeno constituye una noción tanto gnoseológica como ontológica. Es un punto en el que se da la conjunción intuitiva, es decir, el conocimiento directo de una realidad singular. Tanto Kant como los aristotélicos mantienen que solo hay intuición sensible y, por tanto, que el fenómeno, la *res sensibilis,* es el *topos* en el que, de algún modo, lo real coincide con lo conocido, lo cual no acontece ya en el nivel propio de la inteligencia.

En contraposición a la *Dissertatio* (1770), la *Crítica de la razón pura* parte de un principio incuestionable: la ausencia de ideas innatas en la mente humana. Frente al universal apriorismo de los racionalistas, Kant se encuentra próximo al *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* de los clásicos. Antes de haber realizado la tarea crítica, solo cabe un apoyo inicial en los contenidos de conciencia, tal como estos *aparecen* ante el sujeto cognoscente. Porque Kant entiende que «para que un conocimiento pueda tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y tener en él su sentido y significación, es necesario que el objeto se pueda *dar* de alguna manera»[3].

La noción de *fenómeno* lleva consigo una serie de paradojas. Porque la manifestación sensible también presenta, junto con la visión positiva que acabo de señalar, una inquietante dimensión negativa. Cuando conoces por intuición sensible, aquello que sabes es en cierta manera inapelable. Pero, precisamente por ello, puedes engañarte con más facilidad. Los primeros filósofos en seguida se percataron de que los fenómenos son revelación e, inseparablemente, ocultación. Los fenómenos ocultan justo en cuanto que revelan. En el fenómeno la realidad aparece, se muestra, y precisamente por ello es siempre también apariencia. La *des-velación* implica que hay un *velo* que la mostración no elimina del todo, porque la manifestación es siempre limitada. Se parte de aquello que alimenta el conocimiento, y se descubre en seguida que eso mismo se puede prestar a equívocos porque a veces parece lo que no es. En el núcleo mismo del fenómeno hay algo así como una quiebra, una fisura entre lo real y lo conocido; o, por lo menos, la posibilidad de tal fisura, y siempre una insuficiencia. El fenómeno es solo una parte de la realidad, nunca es la realidad completa. Lo cual, evidentemente, muestra la finitud del cognoscente y la finitud de lo conocido. Hay un paralelismo, una especie de adecuación —previa a la conformidad veritativa— entre el conocimiento humano y el tipo de realidad que se capta a través de los fenómenos: una realidad

[2] «Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst *Erscheinung»* (I. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 20, B 34). «El fenómeno es el acceso sensible al mundo [...]. El fenómeno es una parte de la realidad, nunca es la realidad completa. Lo cual, evidentemente, muestra la finitud del cognoscente y la finitud de lo conocido. Hay un paralelismo, una especie de adecuación, entre el conocimiento humano y el tipo de realidad que se capta a través de los fenómenos: una realidad finita, contingente, de suyo oscura, que se oculta a sí misma. ¡» (A. LLANO, *Caminos de la filosofía,* o.c., 114-116).

[3] A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant,* o.c., 66.

finita, contingente, de suyo oscura, que se oculta en sí misma. Algunos pensadores clásicos decían que la realidad ama ocultarse. ¿Detrás de qué se oculta la realidad? Se oculta detrás de su propia manifestación, lo cual resulta a la vez interesante y paradójico. Esto se da hasta en los niveles de realidad más altos. Es el enigma del *Deus absconditus,* tema tan frecuentado por la literatura y el pensamiento de mediados del siglo xx. Dios se esconde: se revela y se esconde al revelarse.

Semejante dialéctica es válida para cualquier planteamiento filosófico. En Kant tiene una peculiaridad que se ha hecho, por así decirlo, famosa. Rompe el par fenómeno-realidad porque la contrapartida a lo que es *para nosotros* (el fenómeno), es decir, lo que es *en sí,* resulta problemática: no se puede decir sin más que exista (es el noúmeno). «Fenómeno» y «noúmeno» no juegan como un par de términos correlativos, no funcionan como una pareja de elementos simétricos porque el noúmeno no desempeña ningún papel real. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* acá y allá, aparece una idea más bien antikantiana, o extrakantiana: la idea de *cosa en sí* como causa del fenómeno (que tampoco está del todo ausente en la segunda edición). Muy conocido es el dicho de Jacobi, filósofo de aquella época: sin la *cosa en sí* no se puede entrar en el kantismo, pero con la *cosa en sí* no se puede permanecer en él. Si nos fijamos en esto último, hemos de concluir que la *cosa en sí* no juega un papel positivo en la teoría kantiana del conocimiento.

Es cierto que la realidad se manifiesta, para Kant, en el fenómeno. Ahora bien, ¿cómo sabemos que lo que se manifiesta es justo la realidad? Parece que tendría que haber una especie de segunda manifestación que asegure: «¡Esto es lo real!», lo que está iluminado por la luz fenoménica. Es lo que Kant niega, y hace bien, porque lo que se manifiesta es precisamente lo que se manifiesta, y no otra cosa. No es que haya una especie de «trastienda» correspondiente a lo que se manifiesta. Aquello que comparece no es todo lo que es, pero no porque haya otra cosa, una *cosa en sí.* El propio concepto de *cosa en sí* es espurio en la ciencia de la naturaleza. Berkeley fue quien llevó hasta el extremo tal paradoja cuando vino a decir: «¿Por qué Dios tendría que haber creado la realidad (el *esse)* si ya creó las apariencias (el *percipi),* que hacen el mismo papel?». La realidad sería una especie de doble de las apariencias. Y, de acuerdo con el principio de economía gnoseológica, los entes reales son inútiles. Si de esa realidad conocemos solo las apariencias, con las apariencias nos basta, vendría a decir el obispo Berkeley.

Si hablamos del fenómeno como punto de partida, habría que pararse a reflexionar sobre la fenomenología. Porque la fenomenología es quizá la corriente filosófica que más ha subrayado la importancia del punto de partida. Ahora bien, la fenomenología no intenta propiamente trascender el fenómeno. Pretende —por así decirlo— «sacarle todo su partido». Se plantea incluso el problema de Dios —sobre todo en el último Husserl—, pero no en la línea de la trascendencia, sino en la línea de la ultra-fenomenalidad: accede a la realidad de Dios a través de la consideración de la historia, de la que Dios es el polo ideal que da sentido teleológico al transcurso histórico. El iniciador de la fenomenología mantiene que toda

filosofía autónoma lleva necesariamente a una teleología, y a una teología filosófica como camino no confesional hacia Dios. Pero la idea metafísica de trascendencia no está en la fenomenología, en la que no se piensa que haya un *más allá* del fenómeno. El fenómeno mismo no es puramente sensible, sino que es también intelectual, o sea, que todo está ya en el fenómeno, según Husserl.

A Millán-Puelles, mi maestro, le interesaba mucho la fenomenología aunque pensaba que se podría dar un paso más allá de Husserl, y así lo hace en su *Teoría del objeto puro*[4]. No le gustaba el libro de André de Muralt, titulado *La idea de la fenomenología,* según el cual Husserl sería un idealista. Millán-Puelles mantiene que Husserl es un realista. Desde luego, así lo entendieron sus discípulos iniciales, como Max Scheler, Edith Stein y, a su modo, el primer Heidegger. Al parecer, quedaron defraudados por el ulterior giro de la fenomenología husserliana, en el que lamentaron la supuesta deriva idealista.

La teoría de Millán-Puelles acerca del *objeto puro* trata de superar estas presuntas ambigüedades. Pone en marcha una interesante dialéctica entre realidad e irrealidad en la que la irrealidad es precisamente el camino hacia la realidad, y su salvaguarda. El idealismo proviene de la pretensión de conferir realidad a aquello que se agota en *ser objeto.* Antonio Millán reduce drásticamente la objetividad a la presencia actual o posible ante la mente, corrigiendo así la tendencia a confundir objetividad con realidad. De esta manera, el ámbito de la realidad se hace más estrecho precisamente por concebirlo de manera más estricta. Uno de los aspectos más originales de la teoría de Millán-Puelles es la «salvación» del carácter real de la libertad humana a través de la irrealidad propia de la deliberación en la que se ponderan motivos y finalidades de una manera «puramente objetiva» para posibilitar una decisión que ya es plenamente real.

2. LA EXPERIENCIA

Una idea necesaria para comprender, desde su arranque, el planteamiento realista es la idea de *experiencia.* Ahora bien, hay que tener en cuenta que el concepto de experiencia tiene al menos dos sentidos, que también están presentes en la *Crítica de la razón pura:* la experiencia como mero inicio del conocimiento, y la experiencia ya constituida, que viene a identificarse con la idea de *ciencia.* En realidad, el concepto terminal de experiencia —y no solo según Kant— es bastante rico, aunque los requisitos sigan siendo semejantes a los del inicio, ya que apuntan siempre a la referencia a lo dado en la sensibilidad.

Para Kant, «está claro, entonces, que todo nuestro conocimiento debe comenzar por la experiencia *(Erfahrung)*»[5]. Tiene aquí experiencia su sentido más amplio y elemental —las percepciones sensibles y lo que en

[4] A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro,* o.c.

[5] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 1. En la primera edición se leía: «Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindung bearbeitet» (ibid., A 1).

ellas se nos da—, que es preciso distinguir de su acepción estricta, que designa la síntesis de los datos para constituir un conocimiento con validez objetiva general. Al primer sentido correspondería la definición de la *Crítica (ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt)*[6]. El segundo sentido queda recogido en la definición formulada en los *Prolegomena (eine kontinuirliche Zusammenfügung der Wahrnehmungen)*[7]. Pero, inicialmente, la experiencia es *Produkt der Sinne*[8], y es sobre los sentidos sobre los que actúa inmediatamente el mundo exterior. Este inicial contacto con el no-yo existente es el que proporciona la *materia del conocimiento.* Porque, como dice Maréchal, «la reflexión trascendental, aplicada al conjunto de nuestros fenómenos conscientes, muestra en ellos, después de una sustracción sucesiva de todas las condiciones *a priori,* una diversidad inicial irreductible, de la cual no podemos decir otra cosa sino que nos es *dada*»[9]. Lo más radical del dato fenoménico no es que sea el objeto de tal o cual sentido. Estriba en que es algo dado, recibido pasivamente por nuestra sensibilidad, no creado por nuestra mente.

Hay otros sentidos de experiencia con un angular más amplio. Robert Spaemann, por ejemplo, recuerda que la palabra alemana para experiencia, *Erfahrung,* tiene que ver con *fahren,* viajar. De manera que una persona con experiencia es alguien que conoce mundo, que ha viajado, que ha tenido una amplia variedad de vivencias. Ya Herodoto decía que viajaba por afán de ver *(theories heineken).* Ahora bien, habría que distinguir «las experiencias» de «la experiencia», y este segundo concepto, filosóficamente más estricto, es una noción bastante limitada. Como limitado es el sentido de experiencia en singular porque todo comienza con ella, pero quizá también se acaba con ella misma. Porque los conceptos (o las categorías) parece que no añaden nada sustantivo, nada real que no esté ya en los fenómenos.

Esta limitación se aplica especialmente al planteamiento kantiano. Pero conviene recordar también que hay otro sentido decisivo de la experiencia en Kant, como es la experiencia moral, la cual no solo no se basa en los fenómenos, sino que decididamente rechaza el peso y la significación vital de las vivencias sensitivas y emocionales. El texto dramático sobre este tema es la teoría del «mal radical», expuesta en los primeros compases de *La religión dentro de los límites de la mera razón.* Por un lado, parece que las experiencias sensibles e imaginativas, el agrado y el placer, no tienen ninguna trascendencia ética; y, sin embargo, el dejarnos llevar por las vivencias emotivas y placenteras presenta una gran importancia negativa desde el punto de vista moral. Se presenta así la paradoja del mal en sentido práctico. Por una parte, no podemos admitir que la actuación moralmente negativa provenga de la razón porque eso sería casi

[6] «Un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto por percepciones» (ibíd., B 238).

[7] «Una síntesis continuada de sensaciones» *(Prolegomena,* IV, 275).

[8] «Producto de los sentidos» (ibíd., IV, 300).

[9] J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la Metafísica,* o.c. III, 141. Cf. *Fenómeno y trascendencia en Kant,* o.c., 66s.

diabólico. Pero tampoco bastaría que fuera efecto de una mera atracción sensible porque lo puramente sensitivo no tiene relevancia ética. Queda entonces, como única salida, reconocer que todo ser humano se encuentra lastrado por una tendencia innata hacia lo malo, que es precisamente lo que Kant llama *mal radical.*

Se podría objetar que los filósofos enfatizan el comienzo del conocer en contacto con los fenómenos y el atenerse a lo que nos proporciona la intuición sensible. Pero en el propio Aristóteles, por no hablar de Kant, se recurre en seguida a principios y a distinciones lógicas. Parece como si ese comienzo sencillo, casi humilde, fuera inmediatamente encubierto por el «aparato» conceptual de la lógica, de los principios y, por tanto, esa tendencia a lo dado resultaría casi testimonial.

Esta objeción es aplicable, en mi opinión, sobre todo al caso de Kant. Pero no a Aristóteles, porque él mantiene a rajatabla el primado de la experiencia, concebida de manera rica y diversificada, analógica. No hay más que recordar el comienzo de la *Metafísica,* en el libro I, cuando habla de los niveles de la experiencia: «[...] El género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia *(empeiría),* pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan al hombre a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte [...] y la inexperiencia el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes»[10]. En el caso de Aristóteles, hay que tener especial cuidado con la terminología referente a los principios porque rara vez utiliza la palabra «principios» en el sentido de axiomas. Suele utilizar las expresiones «principio» o «principios» *(arché, archái)* como referidas más bien a la realidad. Principio es, por ejemplo, la causa o la privación.

Es importante tener en cuenta que la concepción de Aristóteles y los aristotélicos no es fundacionalista. Se comienza por la dialéctica en el sentido de la búsqueda de alguna noción que implique a las demás sin que esté implicada por ellas. El vector de avance teórico no es la retroferencia hacia algo más radical o primitivo, sino el avance hacia el *télos,* el fin, que es la causa de las causas. De suerte que el apoyo en los recursos teóricos no basados directamente en la experiencia es tardío en el discurso filosófico, especialmente en el de orientación aristotélica. Y la teoría tiene también la misión de «salvar los fenómenos».

En todo caso, no hay que confundir el realismo con el empirismo. No separarse de las experiencias más elementales es la actitud empirista. Mientras que tratar de penetrar en la constitución de la realidad que se manifiesta en los fenómenos viene a ser lo propio de la actitud realista. Más problemática es la necesidad de acudir al entendimiento agente, del cual no hay experiencia directa. Pero es importante interpretarlo, tal como hace Tomás de Aquino, según un modelo iluminativo, y no —por así decirlo— «extractivo». El entendimiento agente no aporta configuraciones

[10] *Metafísica,* I, 1, 980 a 27 - 981 a 7.

nuevas, sino que ilumina las que ya vienen dadas en la experiencia. Para reflexionar sobre este tema, suelo recomendar el libro de Peter Geach titulado *Mental Acts*[11].

Cabría pensar que sería más honesto Hegel quien, al menos, dice que toda verdadera experiencia es experiencia negativa, con lo cual deja en manos de la razón el desarrollo del sistema. Aunque luego Hegel se detiene en ejemplificaciones históricas, porque es muy difícil mantener su lema: «El no ser de lo finito es el ser de lo absoluto». Más problemático aún que su enfoque historicista en la *Fenomenología del espíritu* es su supuesto avance dialéctico en la *Ciencia de la Lógica,* porque no es posible rescatar la realidad a base de recurrir al «oculto poder de lo negativo».

Creo yo que, en general, la filosofía al uso debería tener más parsimonia... en dos sentidos. Por una parte, debería ser más morosa en la exploración de la experiencia. En esta línea, el estilo de la fenomenología —tanto pura como aplicada— es muy instructivo. Pienso, por ejemplo, en que Emmanuel Lévinas se detiene en explorar el rostro, el sueño, el otro, y a partir de esos conjuntos de fenómenos intenta obtener los significados más ricos posibles de las realidades que en cada caso examina. La filosofía más académica —quizá por las exigencias estereotipadas de una pedagogía pretendidamente «activa»— practica escasamente esta costumbre de demorarse en las experiencias, y lleva camino de hacerlo cada vez menos por sus tendencias pragmatistas. Y, de otro lado, la atención a las manifestaciones más relevantes de la cultura debería ser constante. En este punto —como en otros— nos convendría regresar a los modos de proceder de la filosofía clásica, tanto griega como latina, con sus referencias tan densas a la literatura y a los textos sapienciales. (Claro que las sucesivas reformas de las enseñanzas previas al nivel universitario están borrando de la educación los pocos rastros que quedaban de las humanidades, y la Universidad en medio mundo se ha convertido en un conjunto burocratizado de escuelas profesionales donde la formación cultural brilla por su ausencia, y lo que prima es el horizonte profesional y económico que supuestamente han de alcanzar los estudiantes). Hemos de reconocer que los contados ejemplos que los profesores ponemos en clase son más bien patéticos. Quizá, explicando metafísica, se nos ocurre decir: «Tomemos un ente cualquiera, por ejemplo, una piedra». ¿Por qué acudimos al tipo de realidad más pobre y mostrenca si después decimos que el ser es lo que proporciona a las cosas toda su enjundia? A este propósito, un colega proponía que, a la hora de poner ejemplos, habría que decir: «Un ente cualquiera, por ejemplo, el Banco de Bilbao Vizcaya Argentaria». Es bastante más complicado, y habría que dilucidar si esa organización es un ente. Pero más problemático es que lo sea una amalgama de carbonato cálcico, es decir, una piedra.

El problema es que las organizaciones complejas no serían, en sentido estricto, fenómenos de los que se pudiera partir porque se caracterizan más por la mediación que por la inmediación. Esta cuestión se plantea ya, por supuesto, en el caso de la propia fenomenología.

[11] P. GEACH, *Mental Acts*, o.c.

Recurrir desde el inicio a realidades complicadas tiene sus riesgos. Quizá por ello, la filosofía supuestamente más tradicional trataba de atenerse a ejemplos elementales. Porque se supone que en ellos no hay trampa ni cartón, o así lo parece. Y, en cambio, los ejemplos científicos, técnicos o culturales son más complicados, aunque a veces puedan resultar mucho más reveladores. Pero ¿cómo abordar filosóficamente, por ejemplo, un fenómeno tan complejo y poco aclarado como la crisis económica internacional de los últimos años? Quizá habría que aceptar que no compete a la filosofía la interpretación de realidades tan intrincadas. La filosofía trata, más bien, de «lo separado», y no propiamente de lo compuesto. No vayamos a recaer ahora en el error —nada raro históricamente— de tratar de filosofar acerca de lo más concreto y efectivo porque esa no es la misión de la filosofía, y espero que no se pretenda que lo es.

Como apuntaba antes, a mí me fascina el ejemplo del ejército en retirada que Aristóteles propone, a propósito de los principios, hacia el final de los *Analíticos posteriores*. Las sucesivas líneas de formación van cediendo ante el ataque del enemigo, y el espacio que dejan trata de ocuparlo la línea siguiente, que tampoco aguanta la embestida. Hasta que hay una fila que resiste el embate del contrario, y el orden de la formación se recompone. Más que un ejemplo, es una analogía, una comparación que tiene una inspiración cultural que al mismo tiempo es gráfica, y con el suficiente grado de complejidad para que dé juego filosófico sin que se pierda la argumentación. En rigor, la experiencia pura y simple ya no se da en nuestro tiempo; o quizá nunca se dio porque el contacto directo con la realidad natural no es propiamente humano.

En este campo de los ejemplos, la filosofía anglosajona nos enseña cómo proceder. Se ve que Wittgenstein aprendió a hacerlo en Cambridge. Y dejó escrito en sus *Investigaciones filosóficas* que una causa principal de las enfermedades filosóficas es la dieta unilateral: uno alimenta su mente con un solo tipo de ejemplos. Una colega universitaria me recordó que, cuando Fernando Inciarte traía ejemplos del arte contemporáneo, escogía siempre aquellos que aparentemente eran los más inocentes, como las pinturas sin marco de Frank Stella, o Malevich y su cuadrado negro, y las creaciones de Pollock, que deja en sus cuadros el rastro de la brocha, y parece como si pintara la acción de crear; lo cual en realidad es más especulativo que pintar un paisaje de figuras humanas porque trata de alcanzar la inmediación.

La búsqueda de la inmediación es continua en la filosofía y en la cultura, especialmente en algunas épocas; desde luego, en la nuestra así es. En las épocas románticas o barrocas se entiende que la multiplicación de mediaciones es muy enriquecedora. Aunque también en este tipo de preferencias interviene la dialéctica. Pues a veces en la abundancia de mediaciones se encuentra la inmediación. La búsqueda de la inmediación puede ser, en ocasiones, una manifestación de la crisis en el sentido de que se considera que toda la carga, el embalaje y el aditamento en realidad estorban más que otra cosa. Luego te das cuenta de que hacen falta instrumentos para acceder a las estructuras de lo real: eso es la mediación. Hegel decía —y lo recuerdo otra vez— que bajo la capa del cielo y sobre la

superficie de la tierra no hay nada en lo que la inmediación no vaya unida a la mediación; o sea, siempre hay mediación y el hallazgo de la inmediación completa es una utopía porque en cierta manera todo está mediado. Tanto más en un mundo tan roturado y colonizado como el nuestro, en el que prácticamente nunca tenemos un ejemplo de naturaleza pura, de algo así como el mundo vital, el *Lebenswelt* husserliano, porque hasta el mar y la montaña están civilizados. Antes no iba nadie al monte, a nadie le interesaba. Y aún recuerdo las playas del Cantábrico casi vacías. Después, la montaña y el mar se convierten en objeto del arte y de la narrativa, y comienzan a tener una prestancia de la que antes carecían. Más tarde son víctimas del turismo y lo que era mágico se convierte en lo más vulgar.

3. CRÍTICA Y SISTEMA

Estos dos conceptos —crítica y sistema— son dos nociones radicalmente modernas, y la extensión de su uso generalizado en el discurso de la filosofía es igualmente moderna. En modo alguno, por ejemplo, se puede considerar que el aristotelismo sea un sistema; y mucho menos el platonismo, tanto por motivos teóricos como historiográficos. Las formas más articuladas de escribir filosofía, como las *Sumas* medievales, por ejemplo, tampoco son sistemáticas, sino más bien narrativas y sintéticas.

El origen más reconocible de la filosofía sistemática se encuentra en Descartes. La Filosofía como sistema supone un tipo peculiar de abstracción, de separación entre las *cogitationes* y la realidad, que permita cuadrar o relacionar piezas teóricas entre sí. El ejemplo más claro es Spinoza con su filosofía *more geométrico* y su tesis de que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. He ahí el sistema.

La palabra «crítica» —como «crisis», «criba» o «criterio»— procede del verbo griego *krino,* que significa algo así como discernir, separar. En este sentido, hay prekantianamente crítica, pero no en la acepción, por decirlo así, de lo iterativo o sucesivo implacable hasta el logro o culminación de cada tramo del discurso.

Este modo de proceder ni siquiera se detecta en el racionalismo ni en el empirismo. La crítica como método fundamental es una innovación de Kant, que hará fortuna en los dos siglos siguientes. ¿A qué conduce la crítica? Esta es una pregunta que hago a mis estudiantes de *Teoría del conocimiento,* y rara vez alguien me contesta lo que yo desearía (¿por qué tendrían que hacerlo?). Lo que les digo, utilizando el procedimiento pedagógico de la exageración, es que la crítica «no conduce a nada», mejor dicho, «conduce a la nada»; porque si la crítica es repetitiva y progresiva, al final nada queda al reparo de ella; de manera que la crítica acaba devorándolo todo. Evidentemente, Kant no llegó a ese extremo: él no tenía una visión tan radical, pero sí que la exhiben algunos planteamientos filosóficos hacia finales del siglo XIX. Nietzsche y algunos otros pensadores radicales consideran que nada queda protegido de la crítica: todo ha de pasar por su rasero, cuyo sesgo es más bien destructivo. Discierne, pero

va inhabilitando —y, al final, eliminando— la posible vigencia de los resultados provisionales.

Aunque crítica y sistema se inscriben ambos en el estilo de pensar propio de la modernidad madura, son en cierto modo procedimientos metódicos que entran en competencia. El enfoque sistemático es eminentemente constructivo mientras que la crítica presenta una querencia que tiende a ser deletérea. Una manera de conciliar ambos modos de proceder es utilizar la crítica en los primeros pasos del filosofar, mientras que el desarrollo del pensamiento ya consolidado adquirirá la figura del sistema. Se podría decir que hay *sistemas críticos,* aunque no sea una expresión usual, quizá porque entre ambos métodos siempre existe una cierta tensión.

Cabe pensar que esta es la línea del idealismo alemán. El caso más claro es Fichte. Hegel es un pensador eminentemente sistemático, en el que se registra una aparente condescendencia respecto a la crítica, presente por lo demás en casi todos los desarrollos de la dialéctica hegeliana. Por su parte, Schelling pretende —en su última época— ser más radical que el propio Hegel, y para lograrlo busca, de manera muy interesante, un apoyo en Aristóteles. Desde luego, en el idealismo absoluto el sistema cobra mayor importancia que la crítica, aunque los idealistas alemanes la presupongan.

Como ha señalado Lourdes Flamarique, en el siglo XX se abandona casi por completo la aspiración al sistema y, en cambio, la crítica queda como un regalo de «nobleza filosófica». En cierta manera, la crítica es lo que acredita la pretensión de verdad de la filosofía; hasta el término en cuestión y sus derivados —como es el caso de la expresión *critical thinking*— ha adquirido un significado estrictamente positivo en el contexto del pensamiento contemporáneo. La idea más original y genuina de la modernidad tardía es, sin duda, la de *crítica.*

Ahora bien, la valoración de la autocrítica tiene antecedentes premodernos. En el caso de Tomás de Aquino, por ejemplo, se valora altamente la vulnerabilidad, es decir, la exposición de los propios argumentos a la autocrítica. El típico artículo de las *Sumas,* y de obras semejantes, comienza con la cláusula «Parece que no... *videtur quod non*». Estas objeciones liminares constituyen una especie de crítica de antemano que, en ocasiones, es lo más interesante del artículo. Recuerdo que, al comienzo de un semestre en la Universidad de Münster, el profesor había indicado, como libro básico de una *Vorlesung* sobre la metafísica de la verdad en Tomás de Aquino, las cuestiones disputadas *De veritate* traducidas al alemán por Edith Stein (porque no todos los estudiantes de primeros cursos eran capaces de leerlas directamente en latín). Cuál no sería la decepción del profesor cuando se percató de que los editores, para abreviar, habían suprimido en esa edición las partes correspondientes al *videtur quod non...* y al *sed contra.* Tuvo que cambiar el tema de sus lecciones.

En el libro III de la *Metafísica,* de Aristóteles, se dice que, antes de proceder al estudio temático de las cuestiones de la filosofía primera, hay que ponerse todas las dificultades, a las que se añaden las que se plantean después para cada discusión particular. Y Platón hace lo mismo hasta el punto de que hay diálogos que terminan sin ningún resultado o conclusión

(porque lo importante es el propio debate). De alguna manera, los elementos básicos se dan en todos los filósofos, pero la medida es distinta y también lo es el énfasis. En Kant el tono crítico es muy alto. En el caso de la hermenéutica, en cierto modo, lo que hay inicialmente es una especie de contragolpe más tradicional. Gadamer se propone impugnar el prejuicio contra todo prejuicio e insiste en que todos los estilos de filosofar tienen unos presupuestos que no pueden ser demostrados ni eliminados, porque cada problema tiene una historia detrás que forma parte del propio problema. Pero hay también una versión radical de la hermenéutica según la cual la filosofía no se puede liberar ni de la historia ni del lenguaje, con lo cual quedan cuestionadas sus pretensiones de alcanzar algo absoluto en el sentido de no relativo. Una hermenéutica tan radical como la de Heidegger conduce, en su sentido característico, al «final de la filosofía».

En cuanto al aspecto narrativo, el sentido que se le da hoy día —por ejemplo, en MacIntyre— es muy amplio. No quiere decir que se cuente propiamente algo así como una historia; se trata de que hay un movimiento interno que no es temático, sino que responde a algún tipo de curso del pensamiento. Se podría decir, por ejemplo, que el trasfondo de la *Summa Theologiae* es la historia de la salvación. Este planteamiento tiene un cierto carácter narrativo, como lo posee aún más claramente la propia Biblia. Pienso que todos los discursos filosóficos, de distinta forma y en diversa medida, han intentado hacer una especie de *mix* entre estos procedimientos o métodos del modo más estable y equilibrado posible. Pero creo que no hay una fórmula única, ni claramente preponderante.

Después de estas consideraciones, surge la cuestión que no pocas veces nos habrán planteado a cada uno de nosotros, y que podría formularse así: ¿Por qué os dedicáis a la filosofía? ¿Qué interés tiene para vosotros?

Si la pregunta estuviera formulada así, nos ayudaría no poco a intentar una respuesta. Porque se reconoce con ella que el filosofar responde a un interés o a varios intereses. Este planteamiento me ha preocupado desde hace tiempo. Porque se ha de reconocer que nuestra razón no es «pura» en el sentido de no comprometida con los intereses humanos. El propio Kant reconoce que hay unos «intereses de la razón». En su día le sugerí a Adela Cortina que estudiara este tema, y publicó un breve e interesante artículo titulado precisamente así: «Los intereses de la razón». Al admitir esta perspectiva, se admite que en filosofía ha habido desde siempre una tendencia que compromete a la razón y al ser humano mismo. Pero esto solo se llega a hacer del todo explícito con la mentalidad ilustrada. Se pasa de una razón básicamente contemplativa, coronada por la sabiduría, que no es solo teórica, pero que está fundamentalmente entregada a la realidad. Es un saber comprometido con los propios fines humanos. Así comienza la filosofía interesada, pragmática, en el sentido más amplio de la palabra, que intenta conseguir unas metas intelectuales y morales. Esta es una de las señas de identidad de la Ilustración que, si bien tiene un ideal científico muy alto, siempre está al servicio de la comunidad humana y de la mejora del hombre. En Descartes estaba ya esta idea cuando dice que la filosofía nos ayuda a hacernos dueños y posesores de la naturaleza; pero el pensamiento cartesiano sigue siendo, en buena parte, un saber teórico (aunque hay una

idea muy interesante para aquel período histórico en que esto aún no se ha logrado: es el concepto de «moral provisional», acerca de cómo podemos arreglárnoslas entre tanto en este mundo), mientras que en Kant la proyección operativa ya es mucho más clara. La primacía de la razón práctica sobre la razón teórica es la consecuencia estructural más importante de este giro. Naturalmente, esta idea no es del todo extraña a la filosofía tradicional porque también en ella se están buscando finalidades prácticas, aunque no con la misma intensidad ni el mismo denuedo. Tanto en la filosofía crítica como en el pensamiento aristotélico hay cierta insuficiencia de la razón teórica para asistir a la razón práctica. De ahí que en la ética aristotélica las decisiones concretas sean asunto de la razón práctica, sin que la razón teórica pueda dar un dictamen definitivo sobre lo que debo hacer aquí y ahora.

Es interesante que Aristóteles comience su *Metafísica* (al menos en el texto que ha llegado hasta nosotros) con la famosa sentencia: «todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber». Es muy significativo que diga «saber» y no «disfrutar» o algo parecido. En Aristóteles también hay una crítica muy fuerte de esa pulsión desiderativa, como se ve en su distinción entre *amor intellectualis* y *amor pathologicus*. En el ser humano hay una apelación esencial al amor, pero ese amor es el amor intelectual, no es el amor pasional, el amor sensitivo. En la teoría kantiana del *mal radical* se desarrolla una crítica muy dura al amor patológico y, además, se manifiesta un pesimismo extremado porque se considera que, por un lado, el agente moral solo debe atenerse al amor intelectual, pero luego resulta que es prácticamente inviable que no intervenga además el deseo, la pulsión del disfrute.

Curiosamente, Wittgenstein viene a decir algo semejante en el *Tractatus* con la noción de lo místico y su estrategia de limitar lo que se puede decir. Tampoco Kant pretende excluir o limitar la ética y la religión, sino precisamente proteger este ámbito porque ahí se encuentra lo realmente importante de la vida. El *Tractatus* constituye una obra básicamente kantiana. El segundo Wittgenstein es ya otra cosa.

En la ciencia contemporánea se han dado casos muy interesantes en los que se acaba por comprobar que los planteamientos racionales se han anticipado a resultados experimentales, con la sorpresa de que ambos coincidan. Este acuerdo entre razón y naturaleza maravillaba a Einstein, y todavía debería seguir sorprendiéndonos. Por caminos inesperados, pueden llegar las confirmaciones empíricas, aunque a veces demasiado tarde para el propio investigador. A mí me conmueve el caso de Max Planck. La teoría de los *quanta* fue tan duramente criticada que Planck se desmoralizó hasta el punto de abandonarla. Murió pensando que se había equivocado, que su tesis no servía, y después se demostró que era verdadera... y nada experimental, al menos al comienzo de la correspondiente investigación.

También resulta significativo que la física teórica esté en un *impasse*. Porque hay hallazgos nuevos pero, según me dicen los filósofos de la ciencia y los científicos, se trata con frecuencia de hipótesis contrapuestas. Al parecer, después de la brillantez de la física de la primera mitad del siglo XX, no ha habido grandes avances. Y, en cualquier caso, se procede

más despacio. Si a comienzos del siglo XX se hacía un gran descubrimiento cada diez años, a finales de ese siglo y en los primeros años del siglo XXI parece que el ritmo resulta mucho más lento. Y acontece que los temas en los que se indaga preferentemente son menos fundamentales: los más notables descubrimientos científicos recientes —a finales del siglo pasado y a comienzos de este— se han producido más bien en el campo biológico, no en el terreno físico.

En este contexto hay una idea clave a la que ya he hecho referencia anteriormente, y que para mí es central: la idea de intencionalidad. Ya señalé que si me preguntaran —como hacen algunos legos en la materia—: «¿Cuál es la idea que has aprendido en filosofía y a la que no renunciarías?», yo contestaría: la idea de intencionalidad. Intencionalidad cognoscitiva y, por supuesto, intencionalidad práctica (pero esta segunda deriva de aquella o, al menos, va en la misma línea). Es crucial, para dilucidar algunos importantes problemas filosóficos, la distinción entre ser real y ser intencional. Considero que es el gran descubrimiento del pensamiento tardomedieval y posmedieval. De otra parte, ser real y ser intencional convergen porque la intencionalidad es remisión a la realidad. No se trata de un doblete. Lo intencional no se superpone a lo real ni lo sustituye. Se conocen formas, pero la forma conocida no duplica la real: *es* la real. En el conocimiento hay una sola forma, la forma real, que está intencionalmente en el cognoscente, abierto por ello a la realidad. Este planteamiento ha sido históricamente bloqueado por el representacionismo. En la modernidad está muy presente el problema, pero la idea de intencionalidad se encuentra obstaculizada por la de representación. La representación ya no es un camino hacia la realidad, una *via ad res,* sino que en muchos casos se toma como un fin del conocimiento que, en rigor, solo constituye un falso término. Hay que esperar, quizá, hasta Franz Brentano para recuperar la genuina noción de intencionalidad. Estas confusiones marcan los puntos más débiles de buena parte de la filosofía moderna y contemporánea, que —en contra de lo que se suele suponer— adolece por lo general de falta de precisión conceptual, y tiene esos defectos que se podrían calificar de «técnicos» porque acusan fallos de coherencia y ausencias de posibilidades de articulación.

La idea de «salir al encuentro», presente en la noción *a priori,* como si la forma avanzara hacia la materia para configurarla, no es muy acertada para dar razón del conocimiento. Creo que Leonardo Polo ha visto bien que una solución hilemórfica para el conocimiento es completamente inadecuada. A veces son los presuntos aristotélicos y tomistas los que dan también supuestas explicaciones causales del conocimiento, que marran su objetivo. El saber no se explica por causas. En Aristóteles, cada pieza metódica sirve para un propósito, pero no para todos: no todo se explica por materia y forma, ni por las cuatro causas. En los enfoques manualísticos hay un afán desmedido por conseguir que todo cuadre con recursos homogéneos. Concretamente, en *Teoría del conocimiento* no sirven ni la composición hilemórfica ni las causas físicas. La acción humana se ha de enfocar de otro modo, según Aristóteles hizo con acierto y creatividad. La

filosofía aristotélica es muy diversificada desde el punto de vista metodológico, aunque muchos lo ignoren.

La noción de intencionalidad también es fecunda para la confrontación de pensadores tan aparentemente contrapuestos como Aristóteles y Kant. (A mí, por cierto, me han acusado con frecuencia de un cierto concordismo que trataría de asemejar a ambos filósofos: nada más lejano de mis propósitos). Más allá de coincidencias ocasionales o terminológicas, Fernando Inciarte destacaba una semejanza metodológica de fondo, un modo de avanzar en cuestiones gnoseológicas que se registra a la par en Aristóteles y Kant. Se trata del paso de los contenidos a la forma, y de la forma al acto o acción. Para ambos, es necesario superar el nivel de los contenidos, en el que todavía es posible tolerar ambigüedades o incertidumbres para alcanzar progresivamente el nivel de la forma, y desde ella transitar hacia el acto o la acción trascendental, donde en principio ya no caben equívocos. En Kant se va abandonando progresivamente la *Sachheit* o «cosidad» para pasar a los principios puros del entendimiento y, en definitiva, al *yo pienso*, que carece de contenido; mientras que en Aristóteles se transita desde aquello que es *per accidens* a lo que es *per se;* desde lo que en potencia puede ser y puede no ser hasta lo que en acto es sin más, con la culminación del *acto puro* en el horizonte. Respecto a la infinitud, hay algo decisivo: para Aristóteles, el alma es —intencionalmente— infinita; el alma es en cierto modo todas las cosas. Esto Kant no lo diría. La clave está en el concepto de intencionalidad y en el de acción inmanente o *praxis teleia,* que están presentes en Aristóteles, pero no en Kant. Aunque en este segundo pensador haya un fuerte subrayado de la espontaneidad intelectual, que es como un primer analogado de la noción análoga de la libertad. Respecto a la infinitud de la mente, lo que más se le acerca —desde la perspectiva kantiana— es la validez absoluta *(überhaupt)* de la conciencia moral.

4. EL SER COMO FUNDAMENTO DEL REALISMO

«Es inevitable comenzar desde el medio». Esto lo decía Schleiermacher y lo ha recordado recientemente Lourdes Flamarique. Y, a poco que se piense, hay que reconocer que es así. Es inevitable comenzar desde el medio porque, en cuanto comienzas ya has avanzado y, a continuación, tienes que indagar cuál era el principio desde el que —más o menos inadvertidamente— partías. En contra de cualquier adanismo filosófico, nunca se puede partir de cero: siempre hay que situarse *in medias res.* El puritanismo metodológico tiene mucho de artificial e incluso de ridículo. La única manera de aprender filosofía es ponerse a leer libros, ir a clases de filosofía, o charlar incansablemente con un auténtico filósofo, si tienes la suerte de encontrarlo: como se dice coloquialmente, es preciso «estar en ello». Pensar que te vas a introducir en la filosofía a base de dar paseos solitarios por el campo es tan superficialmente romántico como inútil. Contemplar ovejas o árboles en flor no enseña nada. Ya Sócrates advirtió que el lugar apropiado para hacer filosofía es la ciudad.

Sobre la idea de la propia formación filosófica, Peter Geach, en un artículo autobiográfico, se refiere a Wittgenstein de la siguiente manera: «Tanto Elizabeth [su esposa] como yo nos habíamos esforzado en comprender el pensamiento de otros grandes filósofos antes de encontrarnos con Wittgenstein. Pienso que algunas personas fueron perjudicadas por Wittgenstein porque no habían hecho lo mismo que nosotros antes de conocerle. Era como si no hubieran visto nunca antes una montaña y ahora estuvieran tan pegados a una que el resto de las montañas les resultaran invisibles»[12]. Es un ejemplo de que no pocos pensadores son «filósofos de segunda vuelta», como dice José María Torralba[13]. Es decir, su contribución resulta fecunda sobre un campo que ya está sembrado, pero no sobre un campo baldío. El propio Hegel decía que, si un profesor universitario se tomara en serio la filosofía, solo daría clases sobre Aristóteles. Y, por ejemplo, Martin Heidegger es un extraordinario pensador, siendo precisamente un filósofo crepuscular.

En un nivel incomparablemente más modesto, a mí me ocurrió que mi libro *Metafísica y lenguaje* (1984) tuvo la virtud de que molestó —ya desde su título— tanto a metafísicos como a analíticos del lenguaje. A los metafísicos que accedieron a escucharme o a leerme sin prejuicios, intenté mostrarles que el tenor del discurso de un Aristóteles o un Tomás de Aquino se parecía más a lo que (modestamente) yo había hecho que a los manuales neoescolásticos de los primeros dos tercios del siglo xx. En ellos no se mencionaban siquiera cuestiones centrales de la metafísica clásica y tradicional, como es —por ejemplo— la distinción entre los diferentes sentidos del ser, mientras que yo dedicaba un libro de casi cuatrocientas páginas a esos temas sin los cuales apenas se puede dar un paso riguroso ni en ontología ni en teodicea.

Esos tratados neoescolásticos eran racionalistas. Mis argumentos de poco sirvieron —a la corta— la mayoría de las veces, pero hoy son muchos los autores que, en bastantes países, se dan cuenta de que no se puede hacer filosofía de inspiración aristotélica sin atender a distinciones lógicas y lingüísticas que anticiparon, en la antigüedad o en la Edad Media, técnicas analíticas o fenomenológicas redescubiertas en el siglo xx.

Con la filosofía analítica sucedía algo, en cierto modo, inverso, pero muy semejante. Su conexión con el positivismo lógico —que proclamaban superado— era notoria, especialmente en los países latinos. Pero, a

[12] H. A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters,* o.c., 13.

[13] «De algún modo, todos los buenos filósofos contemporáneos son pensadores de segunda vuelta. Y, si se me apura, también los anteriores lo son. Porque hasta los presocráticos parece que están discutiendo unos con otros. Y los que no tuvieran precedente filosóficos, si es que los hubo, tenían a su espalda tradiciones culturales, literarias, religiosas: por ejemplo, Homero, el orfismo, los cultos egipcios... Y, además de antecesores, todos sin excepción tuvieron sucesores. El diálogo a través del tiempo y del espacio es la única manera de hacer filosofía. No cabe filosofar en una habitación oscura. Son imprescindibles interlocutores con los que dialogar, libros que estudiar, ambientes fértiles en los que el pensamiento no sea algo exótico e infrecuente que llegue a estar mal visto. Uno de los riesgos que amenazan hoy la propia subsistencia de la filosofía es la crisis de la universidad como institución sapiencial. Si en los ámbitos académicos la utilidad y el beneficio se sitúan por delante del conocimiento desinteresado, habrá que crear foros extrauniversitarios o postuniversitarios donde todavía sea posible la filosofía» (A. Llano, *Caminos de la filosofía,* o.c., 184).

medida que se fue tomando en serio el análisis del lenguaje, se comenzó a advertir que la mayoría de los pensadores más competentes no eran antimetafísicos. ¿Por qué no utilizar entonces —pensé yo— el análisis lógico-lingüístico para abordar problemas metafísicos? Mi intentó de conjugar rigor y profundidad se enfrentó al comienzo con una recepción que oscilaba entre la indignación y el desprecio. A día de hoy, es preciso reconocer que la mayor parte de los prejuicios se han superado, aunque todavía quedan no pocas reticencias, basadas más en los intereses de escuela que en cuestiones netamente intelectuales.

Valga como ilustración un problema central de la metafísica que todavía sigue lastrado de equívocos. Una de las grandes preguntas de Aristóteles plantea —en la undécima de las aporías del libro III de la *Metafísica*[14]— indaga si el ser puede ser un género (a saber: el género supremo) o no. La respuesta es negativa. Pero no solo por motivos lógicos, como se solía decir, sino porque ni el ser ni el uno, por su propia naturaleza, pueden ser realidades independientes.

Aquí surge la gran pregunta —«¿Qué es el ser?»— que Tomás de Aquino asume en su comentario a la *Metafísica,* y que se encuentra estrechamente relacionada con la cuestión de qué pasa con Dios. Se dice —hasta ahora mismo— en las versiones actuales de la metafísica tradicional que Dios es «el mismo ser subsistente». Pero esto no es posible: Dios no puede ser *el mismo* Ser Subsistente porque el ser sin más no puede existir por cuenta propia. Lo que Tomás entiende es que la expresión *ipsum esse subsistens* significa «su mismo ser subsistente», como él mismo dice repetidas veces a lo largo de toda su obra (obviamente, en latín no existe el artículo determinado «el»). El ser siempre es propio, según se establece en la solución a la ya mencionada undécima aporía de la *Metafísica* aristotélica. Si es así, la metafísica aristotélico-tomista, tal como se venía exponiendo escolarmente desde hace tiempo, cambia sustancialmente. Por ejemplo, la teoría de la participación hay que explicarla de otra manera. Desde luego, no hay modo de entender que el ser participado por las criaturas (limitadamente) sea el que Dios tiene plenamente. No hay un *esse commune* que Dios poseyera en su totalidad y la criatura parcialmente porque muy poco separa a esta concepción del panteísmo. Lo que sucede, como dice Inciarte, es que las cosas finitas *no son plenamente lo que son.* Hay que prescindir en metafísica de la *totalidad*, que es una idea espuria, ya que nada puede ser común a Dios y a las criaturas para constituir un *totum.* Ni siquiera Dios es un todo porque su ser es distinto del ser de las criaturas: no lo incluye. No se puede presentar la idea de participación como se ha estado haciendo por parte de no pocos autores en los últimos decenios. No cabe un ser que sea —todo él— ser porque ello aboca inevitablemente al panteísmo. Lo advertí aún más claramente —y lo confirmé con todo el rigor posible— cuando dirigí una de las mejores tesis doctorales que he conocido en mi trabajo universitario: la investigación de Javier

[14] Aristóteles, *Metafísica*, III, 1001 a 30ss.

Pérez Guerrero publicada con el título *La creación como asimilación a Dios*[15].

Frege acertó plenamente —aunque no desarrolló el tema— cuando observó que la confusión entre actualidad *(Wirklichkeit)* y existencia *(es-gibt-Existenz)* es la más grosera que se puede dar en filosofía. Desde luego, la metafísica no trata de *hechos* ni de lo que está fácticamente configurado. La metafísica trata de realidades que, de suyo, no se identifican con los hechos.

En casi todas las corrientes filosóficas se continúa hablando de ser real y de ser mental, denominaciones harto vagas en temas donde el matiz es todo. Por ejemplo, en la discusión del argumento ontológico se suele decir que hay un paso injustificado del ser real al ser mental. Sí, ¿pero en qué se basa tal crítica? Cuando Leonardo Polo presentó públicamente ese libro mío, dijo: «La idea clave de *Metafísica y lenguaje* es la distinción entre el ser real y el ser veritativo». Cabe preguntarse: ¿Por qué Kant afirmaba —con razón— que «ser no es un predicado real»? ¿En qué sentido estaba hablando del ser en su famosa crítica al argumento ontológico? Y ¿por qué Frege denunció tan duramente la confusión entre existencia y actualidad? Ninguna de estas preguntas se puede responder apelando a un fantasmagórico ser mental que ni siquiera aparece entre los aristotélicos sentidos del ser. En cambio, el ser veritativo es, digámoslo así, un sentido del ser hecho y derecho porque se expresa en juicios con importe existencial, y puede traducirse con las expresiones «hay» o «existe». Y, por cierto, es uno de los sentidos del ser netamente caracterizados por Aristóteles: el *on hos alethés*.

La confusión entre ser veritativo y ser real lleva, por ejemplo, a la utilización masiva de la expresión «hecho» que, filosóficamente, es completamente ambigua. Frege decía que *«hecho* es un pensamiento que es verdadero». Y, como casi nadie sabe, ni siquiera los filósofos que se consideran aristotélicos, Heidegger era todavía más brutal al proclamar: *«hecho* es una palabra bella e insidiosa». Si no se tiene en cuenta que *hecho* es un pensamiento verdadero, o sea, que pertenece al ámbito de la verdad, entonces se puede caer en el error de creer que la realidad está compuesta de hechos. El error puede venir de ambas partes porque no distinguir el ser veritativo del ser real conduce a pensar que la existencia es el ser de las cosas cuando la existencia tiene que ver más bien con el juicio y con la verdad. Creo que es el tipo de distinción que solo se puede transmitir con ejemplos. Por lo menos así es como yo la he ido aprendiendo. Y quizá con ejemplos extremos como el propio Tomás de Aquino hace. El caso más típico es precisamente el de Dios: «Dios existe», pero la existencia que aparece en esa frase no es su ser, que se identifica con su esencia. Y algo semejante sucede también con el caso del mal. El mal no tiene ser, pero sería una ingenuidad y un craso error pensar que no existe. Claro que hay mal. Claro que hay Dios. Pero, en ambos casos, la voz verbal «hay» no es el ser correspondiente. Porque el mal no *tiene* propiamente ser y Dios,

[15] J. PÉREZ GUERRERO, *La creación como asimilación a Dios*, o.c.

en cierto sentido, tampoco lo *tiene* sino que es el mismo Ser subsistente. Resulta significativo que ambos sean casos-límite.

Esta decisiva precisión es clave para todo el desarrollo de la metafísica, y de una manera muy especial para la consideración del ser como fundamento del realismo. Teniendo como escenario la multiplicidad de los sentidos del ser, a la que ya nos hemos referido, consideremos, por ejemplo, la diferencia respecto a este problema que presentan dos de los sentidos en cuestión. Si, como siguen haciendo no pocos, consideramos erróneamente que el ser que en Dios se identifica con su esencia es precisamente su existencia, nos estaremos refiriendo al ser veritativo *(esse ut verum)* que presenta un carácter unívoco, lo cual permite referirlo a todo aquello que existe de un modo u otro, incluso a las privaciones, ya que es correcto decir, por ejemplo, que «existe la ceguera». Claro aparece que, en este sentido, el ser no constituye el fundamento de la realidad de las cosas reales, es decir, del realismo. Porque la existencia, en el sentido del *es gibt* fregeano, o del *there is* quineano, no fundamenta realismo alguno, ya que se aplica a cualquier tipo de eventos, circunstancias o privaciones, además de a entes reales, con lo cual no se puede considerar como la garantía de *lo real* en sentido fuerte. El ser al que hemos de referirnos es al *actus essendi,* al ser como acto, que es el principio de realidad de todo ente real, incluida la Realidad misma, única e incomparable, en la que Dios consiste.

No es de extrañar, por tanto, que la mayor parte de los filósofos analíticos que han entreabierto la puerta a cuestiones metafísicas se hayan limitado a problemas de ontología, mientras que son contados los que se ocupan de temas propios de la teología natural (aunque entre estos últimos se encuentren pensadores de la categoría de Anscombe, Geach, Inciarte o Plantinga).

También tiene relevancia esta cuestión en algunos enigmas teológicos en los que no intervienen tanto el ser y el no ser como la pluralidad de algunos aspectos del ser. El caso de la Encarnación es el más significativo. Tomás de Aquino llega a dar dos respuestas distintas a la cuestión sobre el ser de Cristo: una teniendo en cuenta el ser veritativo y otra centrándose en el ser real. ¿Se puede decir que Jesús es un hombre? ¿Tiene ser el hombre Jesús? ¿Hay dos entes, hay dos realidades? Depende de cómo lo mires. Se puede decir que en Jesucristo hay Dios y hay hombre; y se puede decir que Jesucristo es un hombre que, por ejemplo, entra como un individuo más en el censo de Tiberio; pero solo en cuanto a su ser veritativo porque únicamente hay un acto de ser, que es el acto de ser de la persona divina. Su único *esse* es el de la segunda persona de la Trinidad; pero es verdad decir que es hombre porque en él *hay* naturaleza humana. No se trata de una solución metafísicamente definitiva o satisfactoria, pero sirve para entenderse y para no equivocarse. A su vez, la cuestión ha provocado prolongadas discusiones acerca de cuál es el «constitutivo formal» de la persona. Para Cayetano es la subsistencia, de la que se dice que es como el cierre de la sustancia; pero parece que entonces Jesús como hombre no subsiste y, en consecuencia, se entendería como imperfecto. En cambio,

Egidio Romano —a mi juicio con más acierto— mantiene que su constitutivo formal es el *esse.*

En este orden de planteamientos, un riesgo no pequeño —y harto frecuente— es el de confundir el *realismo* con la *cosificación.* Ser realista no consiste en azacanarse con las realidades inmediatas, ni desde luego centrar la atención en la «vida cotidiana». La metafísica no tiene directamente que ver con «lo que pasa». Recordemos la ironía con la que comienza el *Juan de Mairena* de Antonio Machado. El maestro de escuela le pide a un alumno que traduzca a lenguaje poético la frase «Los eventos consuetidunarios que acontecen en la rúa». Y el muchacho no vacila en contestar: «Lo que pasa en la calle». Mairena sentencia: «Muy bien». El propio nombre de «metafísica» no se debería trivializar porque efectivamente se trata en ella de los principios y fundamentos, no simplemente de lo que inmediatamente acontece. La metafísica se encuentra lejos de cualquier naturalismo, pero también de considerar otros aspectos de la «naturaleza» que son inmanentes al mundo. Aristóteles dejó bien claro que la metafísica trata de «lo separado». Y, en este sentido, está más allá de la naturaleza, o se sitúa más allá de la naturaleza de determinados modos de ser fácticamente que se encuentran en el contexto mundano. Desde luego, la metafísica no trata de *hechos* ni de lo que está *fácticamente* configurado. La metafísica trata justamente de *realidades* que, de suyo, no se identifican con los *hechos.*

Tendríamos que estar más prevenidos respecto al uso de la voz «hecho», tanto por lo que nos dice Heidegger como lo que nos recuerda Frege. Es una pena, de otro lado, que el interesante empeño que Maurizio Ferraris acomete en su libro *Manifiesto del nuevo realismo* quede ocasionalmente oscurecido cuando parece dar por sentado que el recurso a los hechos es lo más típicamente realista. Por ejemplo: «Afirmar que todo está socialmente construido y que no hay hechos, sino solo interpretaciones, no es deconstruir sino, al contrario, formular una tesis —tanto más acomodaticia con la realidad cuanto más crítica es la imaginación— que deja todo como antes»[16]. Según recuerda el propio Ferraris, la sentencia «no, en propiedad no hay hechos, solo interpretaciones» procede de Nietzsche; pero no valora lo que Nietzsche precisa a continuación de este texto perteneciente a sus *Fragmentos póstumos:* «Nosotros no podemos constatar algún "hecho en sí"»[17]. Porque, en rigor, Nietzsche tiene razón cuando afirma que no hay *hechos en sí.* Ahora bien, Ferraris tiene ideas más claras de lo que a veces muestra, como se puede apreciar cuando denuncia una falacia que atenta contra el propio realismo, a saber: «el colapso entre los objetos y el conocimiento que tenemos de ellos, que empieza con la filosofía trascendental y culmina con la posmodernidad»[18].

Aunque no tan grave como la confusión acerca de los *hechos,* tampoco es leve lo que ha sucedido con las *cosas.* Porque ha habido un desliza-

[16] M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo,* o.c., 109.

[17] Cf. ibíd., 41. Cf. R. Scarpa, *Il caso nuovo realismo. La lingua del dibattito filosofico contemporaneo* (Mimesis, Milán 2013).

[18] Ibíd., 117. Cf. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt?,* o.c., 14ss. Íd., *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism,* o.c.

miento de la metafísica hacia una versión trivial de sí misma que consiste en entenderla como una suerte de «teoría general de las cosas». El peligro de la cosificación —debido en ocasiones a un afán desnortado de presunto realismo— ha sido cierto y no pocas veces se ha caído en tal desenfoque. Tanto Heidegger como Wittgenstein han sido muy lúcidos en el intento de «descosificar» la metafísica, condición necesaria para alcanzar una perspectiva trascendental.

Se trata, efectivamente, de «descosificar» la metafísica, ya que la filosofía primera no pretende hacer un elenco de cosas. Primero porque la mayor parte de las realidades no son cosas, sino acontecimientos, aspectos, dimensiones, relaciones; y, segundo, porque la metafísica no se dedica a hacer elencos o clasificaciones de objetos, ya que lo suyo es tratar de los principios. En tal sentido, este afán de «purificación» consiste en liberarse de los aspectos más «conceptuales», en la acepción peyorativa de la palabra. Aunque, en su buen sentido, resulta que el concepto mismo no tiene ningún contenido propio. E incluso el conocimiento puede serlo todo, pero se podría decir que él mismo no es nada porque no es parte de la realidad en la medida en que puede hacerse cargo de la realidad. Y cuando estamos ante un puro objeto de conocimiento, nos encontramos ante los entes de razón, ante los *objetos puros*, según la terminología de Millán-Puelles. Es más, ni siquiera se puede decir propiamente que «el ser es»: *ipsum enim esse nondum est;* y, como decían también los buenos escolásticos: *existentia non existit.*

Efectivamente, los seres no son nada desde el punto de vista de las cosas, no son cosa alguna. No son un trozo del mundo, por así decirlo, sino que son principios, son modos de existir que, vistos desde la perspectiva del hombre de la calle, de la persona práctica, del que mide y pesa, no se pueden cuantificar. En los ambientes de escuelas de negocios se pueden oír expresiones como esta: «solo se puede gobernar lo que se puede cuantificar». Grave error. Ni siquiera el gobierno es una cosa y, desde luego, no puede ser cuantificado. Por lo demás, «gobernar» tampoco es medir, colocar o trasladar.

Cuando decimos que el alma no es nada, no queremos decir que no haya alma. Porque lo que acontece es más bien que el alma puede ser todo porque —según Aristóteles— «es en cierta medida todas las cosas». El conocer y el amar son posibilidades puras y, en cierto sentido, no son de antemano nada; no son nada en acto; y ese acto en el que pueden realizarse consiste en hacerse todas las realidades o en unirse a ellas. Esto es a veces difícil de entender; pero una educación filosófica incluye —como algo imprescindible— el hábito de llegar a comprender que los aspectos más relevantes de la realidad no son precisamente los más palmarios desde el punto de vista físico. El caso del *ser* es quizá el más arduo, tal vez por consistir de suyo en lo más radical y simple. A veces he hablado de «metafísica mínima» (no en el sentido en el que se habla, por ejemplo, de «ética mínima», a mi juicio erróneamente, como moral más abierta y tolerante), sino con el significado de que la metafísica trata de muy poco, si bien ese *poco* es lo radical y decisivo. Los asuntos de la metafísica son mínimos porque son pocos y no tienen nada de ese estilo barroco que

tanto nos gusta a los españoles. Acontece, más bien que el filósofo se pasa la vida tratando de entenderlos y esclarecerlos. Al fin y al cabo, filosofar —como decía Heidegger— consiste en ser toda la vida un principiante.

Otro aspecto que me parece importante destacar, porque no se ha asimilado adecuadamente, es que no hay «metafísicas de...». No se trata, como decía antes, de hacer metafísica *de* todo. El que todo tenga su correspondiente *ser* no autoriza a teorizar acerca de ese acto de ser que cada ente tiene. Lo que resulta imprescindible en una filosofía realista es que la perspectiva del ser, de la realidad en cuanto tal, esté presente en todas las articulaciones de la investigación. Pero, en cada uno de los casos concretos, no procede tratar de obtener conclusiones de esta estructura de acto de ser y esencia, precisamente porque no aporta nada específico. En el caso de la *Teoría del conocimiento,* la «perspectiva del ser» es sumamente fecunda, pero no precisamente para lograr conclusiones particulares, sino para mantener una visión global en la que se aprecie de continuo la perspectiva realista.

5. REALISMO: A FAVOR Y EN CONTRA

Según vengo argumentando de diversas maneras, el conocimiento humano no se limita a las representaciones, pasiones o alteraciones que acontezcan en el propio cognoscente. Ya desde antiguo, argumentaron algunos que las facultades cognoscitivas —tanto sensitivas como intelectuales— no alcanzan más que las propias vicisitudes por las que ellas mismas pasan. Se trata de diferentes tipos de inmanentismo que coinciden en falsear el concepto mismo —y, sobre todo, la propia de realidad— de nuestra dotación cognoscitiva. En tal caso, no habría distinción entre verdad y error o, mejor aún, no habría ni verdad ni error, ya que no se entendería qué es una verdad que pueda tomarse como error, y viceversa. Se haría imposible la vida del ser humano en el mundo, y la convivencia entre personas.

En la modernidad, la equivocación gnoseológica más extendida y —en cierto modo— sutil es el *representacionismo:* no conoceríamos más que nuestras propias representaciones, que no tienen por qué identificarse con una presunta y problemática realidad que de ellas se distinguiera. El representacionismo es un mentalismo muy típico de la filosofía moderna, tanto de inspiración racionalista como empirista.

Así perfila estas posiciones el filósofo estadounidense Robert Sokolowski: «Con un espíritu lockeano, hemos admitido que las palabras cubren solo el dominio de nuestras ideas, y tácitamente hemos considerado que las ideas son alguna suerte de cosas internas. Pero filosóficamente esto es terriblemente ingenuo»[19].

Robert Sokolowski —profesor de filosofía en Washington— es un fenomenólogo que suele decir que la fenomenología consiste en mantener

[19] R. SOKOLOWSKI, «Exercising Concepts», a.c., 456.

que lo que nosotros conocemos no son los procesos de nuestro cerebro, sino los objetos reales, es decir, las «cosas mismas».

Por su parte, el escocés John Haldane, desde una perspectiva que él denomina «tomismo analítico», propone la siguiente caracterización del «representacionismo mental»:

> Es la visión según la cual los objetos inmediatos de los actos o estados cognitivos son entidades internas: especies, ideas, imágenes, fórmulas proposicionales y cosas por el estilo, que pueden estar o no estar en alguna ulterior relación referencial con objetos o características del mundo; y que son estas internas actitudes relacionales las que constituyen el especial carácter «dirigido al objeto» o intención de los estados cognitivos[20].

Un mentalismo como el que describe el profesor de la Universidad de St. Andrews nos dejaría clausurados en la conciencia sin posibilidad de abrirnos al mundo ni de intercambiar opiniones con otras personas. Pero, al proceder así, ejemplificaríamos la comparación estadounidense tan gráfica: sería como, después de bañarlo, tirar al niño junto con el agua de la bañera. Porque la propia realidad de las representaciones quedaría cuestionada, ya que no sabemos en qué consisten ni dónde se hallan. Al cabo, ser idealista es más difícil que ser realista.

En el realismo, se sabe que no hay que entender las relaciones entre cosas, conceptos y palabras como si fuera un juego entre tres realidades. Por un lado, ya sabemos que la idea no es algo ajeno a la palabra que la expresa, ya que las palabras sin los respectivos conceptos no constituirían parte de un lenguaje humano. Y, simétricamente, sin su plasmación en palabras, nos resultaría muy difícil pensar con conceptos.

Ciertamente, las palabras no forman parte de los conceptos, y no sería imposible pensar conceptos sin utilizar palabras. Pero el curso de un pensamiento mínimamente complejo no se puede desplegar de hecho sin palabras. En cierto modo, sobre lo que ante todo basculan las ideas es sobre las cosas a las que se refieren. Porque, como dice Sokolowski, «una idea no es una entidad interna y en un sentido importante no es realmente diferente de las cosas de las que ella es idea»[21]. Se puede decir que *la forma* mental es la misma que la forma real, con la diferencia de que la primera posee ser intencional y la segunda, ser efectivo.

Algunos críticos actuales del mentalismo parecen ignorar todas estas precisiones y —sin que les falte razón en su rechazo de representacionismo— meten en el mismo saco a Descartes, Locke y Aristóteles. Hilary Putnam —al cual me voy a referir ahora especialmente— llega incluso a presentar la entera teoría que vengo criticando como la «Aristotelian view», caracterizada de esta guisa:

> Así como Aristóteles fue el primero en teorizar sistemáticamente acerca de muchas cosas, también fue el primer pensador que teorizó de manera sistemática acerca del significado y la referencia. El esquema que

[20] J. HALDANE, «Reid, Scholasticism and Current Philosophy of Mind», o.c., 287.
[21] R. SOKOLOWSKI, «Exercising Concepts», a.c., 456.

> nos presenta en *De Interpretatione* ha demostrado ser notablemente sólido. Según este esquema, cuando comprendemos una palabra o cualquier otro «signo», asociamos esa palabra con un «concepto». Este concepto determina aquello a lo que se refiere la palabra [...]. La imagen indica que hay algo en la mente que selecciona los objetos en el entorno del cual hablamos. Cuando ese algo (llamémoslo concepto) se asocia con un signo, se transforma en el significado del signo[22].

Según O'Callaghan[23], dos son las tesis fundamentales que Putnam atribuye al representacionismo tal como —según él— se presenta desde Aristóteles hasta nuestro tiempo. La primera tesis es que hay cosas u objetos en la mente: cosas y objetos que son copias, imágenes o fenómenos de las cosas que están fuera de la mente. De manera que, además de la mente y las cosas externas, hay un tercer reino de cosas mentales que están interpuestas entre la mente y las cosas externas. La segunda tesis del mentalismo sería que la mente, en su actividad cognoscitiva, presta atención a esos objetos mentales como lo que primariamente conoce. Putnam compara las versiones «platónicas» de esta tesis y señala lo que tienen en común con las «aristotélicas»:

> En una variante de la imagen que parecería, más bien, el legado de Platón y no el de Aristóteles, los «conceptos» no están en la mente sino que forman un reino de entidades abstractas (a veces denominado «cielo platónico» por los detractores de la imagen) independientes tanto de la mente como del mundo. Un platonismo semejante fue defendido por el gran lógico Kurt Gödel. Aun en estas versiones platónicas, los hablantes pueden dirigir la atención hacia los conceptos, gracias a algo similar a la percepción: en consecuencia, si A y B son conceptos diferentes, prestar atención a B y prestar atención a A son estados mentales diferentes. De este modo, incluso en estas teorías, el estado mental del hablante determina a qué concepto le está prestando atención y, por consiguiente, determina a qué se refiere[24].

Para Putnam, la diferencia entre los platónicos y los aristotélicos consiste en que los conceptos de los aristotélicos son objetos mentales internos. Por tanto, tales objetos mentales podrían ser conocidos en cuanto tales por medio de la introspección. Y esto es precisamente lo que en este libro me resisto a admitir. Lo que aquí mantengo es que no resulta necesario conocer el concepto en cuanto tal para después conocer la forma presuntamente representada por él. Se podría decir que, según la mejor interpretación de esta teoría clásica, la mente queda aligerada de cosas intermedias a las que fuera necesario atender antes de reparar en los objetos reales o externos. De acuerdo con esta visión más precisa del concepto, este —el concepto— no recaba atención para sí, sino que conduce en directo a la realidad conocida. En tal sentido, cabe mantener una actitud tan insólita como rigurosa, a saber: que según la tradición aristotélica no

[22] H. PUTNAM, *Representación y realidad,* o.c., 45.
[23] J. P. O'CALLAGHAN, «The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas», a.c., 3.
[24] H. PUTNAM, *Representación y realidad,* o.c., 94.

hay algo así como lo que en la modernidad se llama «mente», expresión deudora de una concepción a la vez representacionista y naturalista. Ahora bien, la tesis más fuerte de Putnam es que no hay relación intrínseca o necesaria entre las representaciones mentales y las cosas representadas que se encuentran fuera de la mente:

> Ni siquiera un amplio y complejo sistema de representaciones, tanto verbales como mentales, tienen una conexión intrínseca con aquello que representan —una conexión independiente de cómo fue causada o de cuáles son las disposiciones del que habla o del que piensa—[25].

Según Putnam, la convicción de que hay alguna relación entre las representaciones mentales y lo que ellas representan es algo que revela una «supervivencia del pensamiento mágico»[26]. Y no le falta, por cierto, un punto de razón. Si este reino intermedio de la imaginería mental implica que haya, en cada caso, una «tercera cosa» entre el conocimiento y el objeto que se conoce, no habrá modo de superar el solipsismo. Pero el problema se desvanece cuando, por de pronto, advertimos que los elementos en juego no son *tres* sino —en todo caso— *dos*. Esto es lo que quiere decir, en un primer acercamiento, el aforismo aristotélico y tomista según el cual «lo inteligible en acto es lo entendido en acto»[27]. Pero este lema peripatético añade algo más, a saber, que lo que inicialmente se tenía como *dos*, parece más bien que al cabo se convierte en *uno*.

Ciertamente, la representación intelectual —es decir, el concepto— no se identifica, sin más, con el entendimiento ni con lo entendido. Pero esto no quiere decir en modo alguno que sea una «tercera cosa». Por de pronto, ni el cognoscente ni lo cognoscible son precisamente «cosas». Y sean lo que fueren, el concepto no se puede connumerar con estos dos términos, justamente porque no constituye en sí mismo un objeto que sea preciso conocer en cuanto tal, para conocer después el objeto externo o real. Lo único que hace el concepto es actualizar al entendimiento e identificar su acto cognoscitivo con lo inteligido en acto. No nos las tenemos que ver aquí con elementos mostrencos de la naturaleza, con fragmentos más o menos sofisticados de materia, sino con formas y actos. Por eso, no cabe en rigor hablar —sin ulteriores precisiones— de *tres* elementos y, si se me apura, ni siquiera de *dos*.

Nos encontramos aquí con una peculiar dialéctica, en la que —de una manera muy diferente de la hegeliana— se da una *superación que conserva*. Los tres términos en juego pasan a ser dos porque el concepto no es propiamente una mediación, sino sobre todo un camino en el que la inteligencia no se detiene. Pero ello no implica que el concepto desaparezca o se elimine, sino que cumple un papel ontológico y no óntico, formal y no material. Y tal función consiste precisamente en que la inteligencia sea intencionalmente la forma conocida. Lo cual, a su vez, tampoco conlleva que el cognoscente y lo conocido pierdan sus respectivos «lugares» on-

[25] ÍD., *Reason, Truth and History* (Cambridge Univ. Pres, Cambridge 1981) 5.
[26] H. PUTNAM, *Representación y realidad*, o.c., 2.
[27] Cf. A. KENNY, *Aquinas on Mind*, o.c., 35s.

tológicos, sino que —a efectos cognoscitivos, y solo a ellos— se hacen *lo mismo.*

Desde el nominalismo tardomedieval se viene repitiendo que matices tan sutiles no son comprensibles para una mente normal, y que multiplicar formalidades y actos atenta contra la economía de pensamiento e implica echar mano de factores que no se pueden intuir. A lo que cabe replicar que una epistemología tan sólida no responde a un barroquismo nocional, sino que intenta exclusivamente dar cuenta de un rendimiento tan enigmático y sorprendente como es el conocimiento. El conocimiento, por cierto, no se puede explicar en modo alguno si nos mantenemos en el plano prefilosófico y trivial de la causalidad física y de las configuraciones materiales. A esto último es a lo que llamo «naturalismo». Y lo que en este libro intento —y tal vez lo vaya logrando— es demostrar, en diálogos con diversos pensadores de distintas épocas, que una interpretación naturalista del conocimiento disuelve aquello que pretende aclarar. Lo cual se hace aún más patente cuando se pretende desplegar una gnoseología que sea, a la vez, naturalista y representacionista, como acontece, por ejemplo, en el caso de Dretske[28].

O'Callaghan comparte mi convicción de que, según Tomás de Aquino y en contra de la interpretación de Putnam, el concepto no es una tercera cosa, además del intelecto y del objeto externo que se conoce. Llama para ello la atención sobre un texto de John Haldane quien advierte que hay «una común tendencia a aceptar que la existencia de un proceso implica la existencia de un producto distinto de él. En particular, suponer que hablar de formar un pensamiento o hacer una representación, implica la manufactura de una *tercera cosa*»[29].

Aun aceptando la correcta intención tanto de O'Callaghan como de Haldane, habría que hacer algunas precisiones. La primera es que el conocimiento no es un proceso, sino un puro acto, según la distinción aristotélica entre *kínesis* y *energeia,* es decir, entre movimiento y acto. Por tanto, la dificultad no se encuentra donde señala el texto de Haldane, dejando aparte las peculiaridades meramente lingüísticas que, por cierto, difieren entre el inglés y el castellano. Lo propio de un proceso es que no tiene el fin en sí mismo justo porque, cuando se consuma, entonces se acaba, deja de existir. En consecuencia, pueden darse movimientos que no dejen tras de sí ningún producto, como puede ser el caso de danzar o de correr para intentar (en vano) disminuir peso. Mientras que un puro acto es el que tiene en sí mismo su finalidad y, por eso, puede persistir una vez realizado; el acto mismo es un fin, por lo cual —evidentemente— no se suscita ningún producto distinto de sí mismo al ejecutarlo.

[28] F. DRETSKE, *Naturalizing the Mind,* o.c..
[29] J. J. HALDANE, «Brentano's Problem», a.c., 35.

Capítulo X

RACIONALISMO

BIBLIOGRAFÍA

KENNY, A., *The Metaphysics of Mind* (Oxford Univ. Press, Oxford 1992); PERLER, D., *Repräsentation bei Descartes* (Klostermann, Fráncfort 1996); RAMOS, A., *«Signum». De la semiótica universal a la metafísica del signo* (EUNSA, Pamplona 1987); TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q.3, a 4; WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura* (Cátedra, Madrid 1996).

1. EL CASO DESCARTES

La teoría medieval del signo, y en particular de la representación, se integra en toda una concepción unitaria del mundo[1]. Según ha mostrado Alice Ramos, el fundamento metafísico de la noción de signo viene dado por la idea, bíblica y agustiniana en su raíz, de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, mientras que el desarrollo independiente de la semiótica como ciencia universal tiene su origen en la ruptura de tal comprensión teológica de la realidad[2]. La desmembración racional de las principales nociones metafísicas proviene de la sustitución, realizada por Duns Escoto[3], de la distinción de razón con fundamento real (y de la propia distinción real) por la distinción formal que proviene de la cosa *(a parte rei),* la cual viene a ser una diferenciación de índoles formalmente diversas que no cabe ensamblar más o menos confusamente si se quiere conferir a la metafísica el carácter de *ciencia trascendental*[4]. Tal diferenciación formal conduce al abandono de la primacía del acto sobre la forma y, en definitiva, al esencialismo, que acaba por debilitarse y perder contenido en el nominalismo de Ockham.

La *via moderna* implica una supremacía de la intuición sobre la abstracción («no se conoce nada si no se conoce intuitivamente»), lo cual aboca a conferir a la realidad las características de lo conocido y, simultáneamente, a reificar o cosificar los principios del conocimiento mismo. Esta tendencia, que ya es claramente perceptible en Suárez, encontrará en Descartes su primer desarrollo metafísico neto.

[1] A. ZIMMERMANN, *Der Begriff der Representation in Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild,* o.c. Cf. A. LLANO, *El enigma de la representación,* o.c., 177ss.

[2] A. RAMOS, *«Signum». De la semiótica universal a la metafísica del signo,* o.c.; cf. *Dinamic Transcendentals* (The Catholic Univ. of America Press, Washington D.C. 2012).

[3] Sobre Descartes como «bon scotiste», cf. A. DE MURALT, *L'Enjeu de la Philosophie Médievale,* o.c., 110s.

[4] Cf. L.HONNEFELDER, *Scientia Transcendens* (Felix Meiner, Hamburgo 1991).

Tal es el incipiente origen de lo que hoy denominamos «representacionismo». Según esta concepción, lo que inmediatamente conocemos no es la forma real que se halla en la naturaleza de las cosas —porque, o bien no la podemos captar adecuadamente, o bien simplemente no existe—, sino un representante o sustituto suyo que acontece en el interior de ese recinto al que denominamos «mente». Estas representaciones pasan de tener exclusivamente un ser intencional a poseer un «ser inteligible», un «ser disminuido» *(esse diminutum),* un «ser objetivo» o ya, claramente, una «realidad objetiva». Para la mayor parte de la modernidad madura, las representaciones son los auténticos *objetos reales,* mientras que las cosas naturales quedan reducidas a presuntos casos o causas de tales objetos. Es entonces cuando la estructura fundamental de la moderna *Teoría del conocimiento* viene dada por el eje *sujeto-objeto,* como se aprecia nítidamente en el kantismo. Pero, según vamos a ver en seguida, Descartes es un precedente —y, si acaso, un inductor— de este giro, pero no su principal causante. Como ha señalado Dominik Perler, la interpretación de Descartes como paradigma de todo representacionismo modero es claramente exagerada y no responde a la letra de las obras cartesianas, mucho más próximas a sus antecedentes medievales que a las grandes construcciones idealistas de la modernidad madura[5]. Por de pronto, tales puntualizaciones subrayan la imposibilidad o —al menos— la gran dificultad de una *Teoría del conocimiento* completamente representacionista, según se puede ya apreciar en casos tan distintos y distanciados como Platón y Kant. Razón de más para acercarnos a los textos cartesianos sin las actitudes simplistas de algunos representacionismos actuales.

Como tal aproximación será —por imperativos de la brevedad— más impresionista que erudita, procede situarnos en la atmósfera del «experimento conceptual» cartesiano para tratar de revivir cuál es su actitud teórica fundamental. Nada mejor para ello que acudir a la *Meditación tercera:*

> Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré por vanas y falsas; de este modo, en coloquio solo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues [...] aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda. Y con lo poco que acabo de decir, creo haber enumerado todo lo que sé de cierto, o, al menos, todo lo que he advertido saber hasta aquí[6].

A esta altura de las *Meditaciones,* Descartes ya ha demostrado la existencia del propio sujeto a través de la experiencia del *cogito.* Como su-

[5] D. Perler, *Repräsentation bei Descartes,* o.c.
[6] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* o.c., 31.

giere Bernard Williams, Descartes nos dice ahora que mirará más detenidamente dentro de sí mismo para ampliar el alcance de su conocimiento. Lo cual no es en modo alguno casual ni arbitrario. Es más bien esencial que Descartes mire en su interior, «ya que el resto de cosas que pueda descubrir tendrían que desvelarse a partir de su existencia mental, que es lo único de lo que está, en este estadio, seguro»[7].

Según subraya John Haldane, en el esquema gnoseológico tomista, los conceptos aportan a los pensamientos sus contenidos intencionales, justo como las propiedades revisten a los particulares con sus caracteres. En cambio, para Descartes y para la mayor parte de los cartesianos posteriores, el proceso de pensar es en sí mismo neutral, o vacío de sentido, y el contenido solo se adquiere por la vía de dirigirse la razón hacia objetos mentales; es decir, el pensar se concibe como un medio sin contenido, consistente en el punto de tener conciencia, y la individuación intencional de distintos tipos de pensamientos se realiza a través de la referencia a cualquier fenómeno que se capte por ese medio[8].

De entre los objetos que Descartes encuentra dentro de sí mismo, destacan aquellos a los que llama «ideas», las cuales equivalen a lo que estamos llamando ahora «representaciones». La noción de *idea* queda definida así en las *Respuestas a las segundas objeciones:* «Con la palabra *idea,* entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan. Y así, no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto que están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto que están pintadas en ciertas partes del cerebro, sino solo en cuanto informan al espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro)»[9].

Retengamos la curiosa e interesante observación final de este texto referente a las imágenes, a las ideas en cuanto que están «pintadas en ciertas partes del cerebro». Fijémonos primeramente en que las ideas se presentan íntimamente asociadas con las palabras que expresan de manera que —decía Descartes— «nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan». La mediación representativa es aquí imprescindible y decisiva para que el cognoscente se refiera a las cosas a través de palabras, rasgo básico de esa doctrina que llamamos «representacionismo».

Ciertamente, Descartes no mantiene que todas las ideas sean una copia o figura de algo externo a ellas. Es más, en la propia *Meditación tercera* afirma justamente lo contrario: que se engañaba cuando pensaba «que había fuera de mí ciertas cosas de las que procedían esas ideas, y a las que estas se asemejaban por completo»[10].

[7] B. WILLIAMS, *Descartes. El proyecto de la investigación pura,* o.c., 163.
[8] J. J. HALDANE, «Mind-World Identity and the Anti-realist Challenge», o.c., 21.
[9] R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas...,* o.c., 129.
[10] Ibíd., 32.

De textos semejantes infiere Perler que Descartes no es representacionista, ya que rechaza la teoría de la verdad como copia de las cosas reales, recibida de manera pasiva por la mente. Sobre esta base, argumenta que Descartes se separa de la concepción «hilemórfica» mantenida por la explicación aristótélico-escolástica del conocimiento y, por tanto, no contribuye —como hacen los peripatéticos— a «doblar» la serie de entidades reales con otra serie de entidades mentales intermedias entre la mente y la realidad[11].

Así pues, Perler devuelve a los aristotélicos la acusación de representacionismo que ellos lanzan sobre Descartes. Pero no faltan los malentendidos en tal respuesta. En primer lugar, porque es bien sabido que la concepción aristotélica del conocimiento no recurre al hilemorfismo para dar cuenta de la posesión intencional de formas que, en modo alguno, puede consistir en una recepción pasiva de ellas por parte de la potencia cognoscente (que es una potencia activa, no pasiva). Y, en segundo término, porque la teoría aristotélica no mantiene que la representación sea una suerte de «doble» mental o de copia respecto a la realidad conocida. Además, la concepción de la verdad como conformidad —en el sentido de reproducción o copia— ni es una doctrina aristotélica o tomista ni constituye un requisito imprescindible para que una teoría pueda ser considerada como representacionista.

Lo que el cartesianismo tiene de típicamente representacionista es su adjudicación de certidumbre incuestionable a las ideas que clara y distintamente se hallan en mi mente. A pesar de dar cabida a la hipótesis del Dios engañador precisamente cuando está preparando la demostración de la existencia de Dios, Descartes se considera legitimado para reconocer que «[...] siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta tal punto que prorrumpo en palabras como estas: engáñeme quien pueda, que lo que nunca podrá será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo»[12].

Se podría deducir de lo que llevamos dicho hasta aquí que el criterio de certeza propuesto por Descartes es exclusivamente formal: no me cabe duda de que tengo en mi mente las representaciones que clara y distintamente poseo. Para que algo fuera real, bastaría con registrar su aparición representativa en la inmanencia del *logos* con independencia de que existiera o no en la realidad que me represento y tal como me la represento. Ahora bien, tal posición nos llevaría a un idealismo —el llamado por Kant «idealismo problemático»— que está lejos de ser exigido por el representacionismo. Más bien parece que la postura gnoseológica cartesiana puede ser denominada «realismo crítico», como se viene haciendo en la terminología del aristotelismo contemporáneo.

[11] D. PERLER, *Repräsentation bei Descartes*, o.c., 3-10.
[12] R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas...*, o.c., 32.

Resulta indudable, en efecto, que no a todas las ideas —sean *innatas, adventicias* o *facticias*— les corresponde un objeto a ellas semejante: «[...] Aun estando yo conforme con que son causadas por esos objetos, de ahí no se sigue necesariamente que deban asemejarse a ellos. Por el contrario, he notado a menudo, en muchos casos, que había gran diferencia entre el objeto y la idea»[13].

De manera que no puedo estar cierto de cuáles son las cosas que existen fuera de mí y que, por medio de los órganos de los sentidos, o por algún otro medio, me envían sus ideas o imágenes imprimiendo en mí sus semejanzas. Con todo, Descartes encuentra una salida a su problemática situación: «Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman solo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencia o desigualdad ninguna, y todas parecen proceder de mí del mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan solo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan sustancias finitas»[14].

Con independencia de la finalidad concreta de este texto —encaminado a la demostración de la existencia de Dios—, se registra en él, y en los párrafos siguientes de la *Meditación tercera,* un sorprendente empleo del concepto de *realidad objetiva.*

2. GRADUACIÓN DE LA «REALIDAD OBJETIVA»

Lo que Descartes nos dice de diversas formas es que las representaciones participan de la mayor o menor realidad que poseen las cosas que las causan. Ya en el último texto que he reproducido en el parágrafo anterior se encuentra la insólita expresión de «participar por representación de más grados de ser o perfección». Y, además, se mantiene —como algo que será clave para la prueba de la existencia de Dios aquí en juego— que una representación nunca puede tener más realidad que su causa: «De manera que la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que estas»[15].

[13] Ibíd., 35.
[14] Ibíd.
[15] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas...,* o.c., 37. Cf. A. Llano, *El enigma de la representación,* o.c., 182ss.

Descartes también había apelado previamente a la luz natural de la razón para establecer como principio indubitable la insólita doctrina de que la representación no puede tener una grado de realidad mayor que aquello que representa: «Es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente total que en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? Y de ahí se sigue, no solo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto. Y esta verdad no solo es clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde solo se considera la realidad que llaman objetiva»[16].

La influencia de Duns Escoto en este texto queda sugerida por la calificación de «formal» que —junto con la de «actual»— atribuye Descartes a la realidad extramental. Pero no es este el único de los rasgos escotistas que en este fragmento se pueden rastrear. Porque la conversión del *esse intentionale* de los tomistas en el *esse diminutum* de los escotistas altera completamente la concepción que de la representación se tiene. Es esta conversión la que abre camino al uso —ya plenamente moderno— que Descartes hace de la llamada *realitas obiectiva.* Una «realidad objetiva» que admite un más y un menos de manera paralela a como se dan en la realidad física grados más altos y más bajos de ser y, en general, de perfección. Lo cual significa que la propia presencia de los objetos mentales admite graduaciones de realidad semejantes a las de las cosas reales que en ellos se representan y, por lo tanto, que tales objetos *son* reales en un sentido ontológico distinto de su unívoco comparecer ante la mente.

Es así como —lo admita o no Perler— aparece el sentido moderno y contemporáneo de representación. Según el planteamiento clásico, el concepto formal posee en nuestra mente una realidad psicológica que es —a su modo— plenamente real: constituye un rendimiento vital de esos seres vivos que las personas somos. Pero la realidad que —de manera puramente objetiva o intencional— posee la forma que en el concepto se representa ya no es, en sí misma considerada, real. Según ha mostrado Millán-Puelles de manera rigurosa y contundente, tal acontecer en la inmanencia del *logos* es ciertamente objetivo, pero en modo alguno real[17].

Lo representado en cuanto representado no es un doblete de aquello que se representa, en cuanto que esa forma representada es real en la naturaleza de las cosas. Confundir o fusionar los *objetos* con las *cosas* es el decisivo paso que lleva del realismo metafísico al representacionismo. En la medida en que —tanto en el lenguaje común como en el filosófico— utilizamos actualmente el término «objeto» como sinónimo de «cosa», nuestra manera de expresarnos es representacionista. Si nuestra concepción del ser como existencia es unívoca —según sucede, incluso, con la mayor parte de los filósofos analíticos— no nos resultará posible escapar del férreo recinto representacionista por más que leamos las *Investigacio-*

[16] Ibíd., 35s.

[17] A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro,* o.c.

nes filosóficas de Wittgenstein o multipliquemos los tecnicismos lógico-lingüísticos.

Como Tomás de Aquino insiste una y otra vez, *el ser se dice de dos maneras*[18]: la primera y más relevante es aquella en la que este verbo se refiere al *ser como acto* o perfección primordial de las cosas, y que admite por tanto una gradación; la segunda manera corresponde al ser intencional —o, más rigurosamente, al *ser veritativo*— que acontece en las proposiciones en cuanto que estas son verdaderas: es la acepción del ser como existencia fáctica —en el sentido de «hay», *there is* o *es gibt,* que en principio no admite gradación, ya que se da o no se da—. Aquí nos encontramos con otra confusión —semejante a la que acaece con *objeto* y *cosa*— que también ha sido muy perjudicial para el rigor de gran parte del pensamiento contemporáneo. Se trata de la fusión entre el *ser como acto* y el *ser como hecho:* el malentendido «más grosero» que, según Gottlob Frege se puede dar en filosofía; y que —como añade en *Las leyes fundamentales de la Aritmética* (1883)— proviene del modo de pensar para el que «todo es ni más ni menos que representación»[19].

Estamos entonces ante el «principio de inmanencia» que conduce desde el representacionismo hasta el idealismo. Bien entendido que también el realismo metafísico admite que todas las cosas, en cuanto conocidas, son inmanentes a nuestras facultades cognoscitivas. La paradójica diferencia entre el realismo y el idealismo es que aquel considera irreal la objetividad inmanente, mientras que este la considera real (es más: la única realidad de posible consideración y digna de ella).

Tiene razón Dominik Perler cuando niega que en Descartes se hayan dado ya todos estos pasos. Frente a la historiografía contemporánea convencional que —al menos desde Hegel— estima que con Descartes se abre una etapa completamente nueva en filosofía, Perler sigue la línea abierta por Gilson, según la cual Descartes es todavía, y en alta medida, deudor de la filosofía escolástica que estudió en su juventud. Lo que pasa es que esta escolástica tardía estaba ya encaminada hacia un representacionismo que en Descartes alcanza su primera formulación madura. A la luz de estas consideraciones, resulta muy curiosa —y no precisamente exacta— la observación que hace Bernard Williams como comentario al texto cartesiano más extenso de los que cité más arriba, perteneciente a la *Meditación tercera* (1977: 35), y concerniente a los grados de perfección real y a los correspondientes grados de realidad objetiva: «Este es un fragmento de metafísica escolástica, y es una de las más notables indicaciones de la separación histórica entre el pensamiento de Descartes y el nuestro propio, a pesar de la realidad moderna de muchas cosas que escribió, el que pueda aceptar sin perturbarse como autoevidente este principio tan poco intuitivo y apenas comprensible a la luz de la razón. La doctrina de los grados de realidad o de ser es una de las partes del orden intelectual

18 *STh* I, q.3, a.4, resp. a la 2.ª obj.

19 G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik* (G. Olms, Hildesheim 1962) XXIVs.

que sucumbió, más que ningún otro, al movimiento de las ideas del siglo XVII al que Descartes poderosamente contribuyó»[20].

3. ¿ESCOLASTICISMO O MODERNIDAD?

Hemos visto cómo también Bernard Williams tiende —en un punto crucial— a vincular a Descartes con los escolásticos y, en la misma medida, a separarlo del pensamiento contemporáneo. Pero esta interpretación resulta de fijarse excesivamente, y de manera genérica, en la doctrina de los grados del ser real que, efectivamente, se perdió tanto en el racionalismo como en el empirismo, no sin grave trastorno para la metafísica misma, que se encaminó por la senda de la univocidad y acabó por tornarse inviable. Tal teoría es ya residual en Descartes y no tiene en él la importancia que Williams le otorga. Sobre todo, porque no advierte lo que de históricamente nuevo hay en el texto citado, que es —como venimos subrayando— el hecho (inconcebible para el aristotelismo y el tomismo) de que esta graduación se aplique paralelamente a la «realidad objetiva» propia de las representaciones intelectuales. Omisión que viene a constituir una prueba más —proveniente en este caso de un pensador tan serio como Bernard Williams— de que el representacionismo sigue siendo el «elemento», más o menos depurado, en el que continúa moviéndose gran parte del pensamiento actual.

Para completar el panorama desde esta perspectiva, cabe señalar con el propio Williams que «hubo otros autores contemporáneos de Descartes, pero que no fueron educados por los jesuitas, que tuvieron menos simpatía por esas doctrinas[21]. Tal sería el caso de Thomas Hobbes, como se refleja en la *novena* de sus *objeciones:* «Vengo advirtiendo ya muchas veces —escribe Hobbes— que no tenemos idea alguna de Dios ni del alma; añado ahora que tampoco la tenemos de la substancia. Reconozco que la substancia (en cuanto una materia capaz de recibir diversos accidentes y sujeta a cambios) es accesible por medio del razonamiento; pero no es concebible, o sea, no tenemos idea alguna de ella. Si esto es así, ¿cómo puede decirse que las ideas que nos representan substancias son algo más y contienen más realidad objetiva que aquellas que nos representan accidentes? Por lo demás, considere el señor Descartes lo que quiere decir con estas palabras: *tienen más realidad.* ¿Admite la realidad el más y el menos? O bien, si se piensa que una cosa es más que otra, considere cómo es posible explicar eso con toda la claridad y evidencia requerida por una demostración, y con la cual ha tratado a menudo de otras materias»[22].

Este texto hobbesiano se presta a diversos comentarios. Cabría, en primer lugar, rechazarlo como un argumento *ad hominem,* ya que parece presuponer aquello que critica. Porque no se entiende que no tengamos

[20] B. WILLIAMS, *Descartes. El proyecto...,* o.c., 170.
[21] Ibíd., 170s. Cf. A. LLANO, *El enigma de la representación,* o.c., 186ss.
[22] R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas...,* o.c., 150.

idea alguna de sustancia cuando se sostiene, al mismo tiempo, que «es accesible por medio del razonamiento». De inmediato comparece la aporía del *Menón* platónico: si no tenemos la idea de sustancia, ¿cómo es posible que la reconozcamos al término de un razonamiento? Y resulta además —según era de esperar— que la ausencia de una noción de sustancia no es tan completa como Hobbes pretende, ya que en este mismo fragmento queda descrita como «una materia capaz de recibir diversos accidentes, y sujeta a cambios». Parece, por tanto, que poseemos ideas como las de *accidente, cambio* o *materia* que no son más fáciles de formar que la de *sustancia,* y que entran por cierto en su descripción, mientras que —en cambio— parece que la propia idea de sustancia nos está vedada.

Por lo demás, la idea de sustancia que —de un modo u otro— tiene Hobbes en la cabeza es incompleta y unilateral, ya que reduce la determinación fundamental en la que la sustancia consiste a mero sujeto o materia, lo cual conduce a la aporía de que la determinación fundamental no sería al cabo determinación alguna, sino pura y simple indeterminación. Ya Aristóteles, al comienzo del libro VII de la *Metafísica,* aconsejaba que no se buscara la sustancia solo por la línea de la indeterminación material.

Ahora bien, consideraciones de esta índole no son las más relevantes para el presente propósito. Lo que resulta más significativo y suscita una aporía verdaderamente irresoluble es la concepción cartesiana de una gradación en la propia «realidad objetiva». Porque no es tan difícil aceptar que ciertas realidades ontológicas admitan un más o un menos, como es el caso de la fuerza, la energía, el peso, el dolor, el placer o el aburrimiento. Lo que no se ve en modo alguno es cómo resultaría posible —según pretende Descartes— que hubiera una gradación de la propia realidad objetiva, ya que —en cuanto objetos de la inteligencia— todos los conceptos poseen exactamente la misma realidad. Y esta dificultad ni la menciona Hobbes, cuya gnoseología es más tosca que la de Descartes.

Pero pasemos ahora a la respuesta del propio Descartes a la *novena objeción* hobbesiana: «He dicho muchas veces que, con el nombre de idea, designaba yo lo que la razón misma nos hace conocer, así como todas las demás cosas que concebimos, sea cual fuere el modo como las concebimos. Y ya he explicado bastante cómo admite la realidad el más o el menos, al decir que la substancia es más que el modo, y que si hay cualidades reales o substancias que sean incompletas, son también más que los modos, pero menos que las substancias completas; y, en fin, que si hay una substancia infinita e independiente, tal substancia es más cosa o contiene más realidad que la substancia finita y dependiente. Lo que de suyo es tan manifiesto que no es preciso explicarlo con más amplitud»[23].

Advirtamos que la noción de idea como «lo que la razón misma nos hace concebir, así como también todas las cosas que concebimos» recuerda al *concepto objetivo* de la escolástica tardía. Pero en la obra de Descartes ya no se distingue del *concepto formal,* de manera que se produce una fusión entre el *ser intencional* y el *ser natural,* de la que resulta el moderno *ser objetivo* o, lo que es equivalente, la «realidad objetiva», ya

[23] Ibíd., 150s.

que la presencia de índoles formales ante la potencia intelectiva es —en el contexto de este planteamiento— irremediablemente unívoca.

Los intérpretes actuales no han reparado, que yo sepa, en este tipo de dificultades anejas al representacionismo cartesiano. Ha dado mucho que hablar, en cambio, la observación de la *Meditación tercera* sobre la que hace rato llamé la atención, pero que entonces quedó sin comentar. Era esta: «[...] No designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto que están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino solo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro»[24].

Para hacerse cargo cabalmente de este planteamiento cartesiano, habría que considerar a fondo su dualismo antropológico y sus estudios acerca de la anatomía y fisiología humanas. Pero aquí nos vamos a limitar a considerar la llamada «falacia del homúnculo» que este y otros textos similares plantean.

4. LA «FALACIA DEL HOMÚNCULO»

Un lugar reciente y ya clásico para considerar la «falacia del homúnculo» es el excelente libro de Anthony Kenny sobre la metafísica de la mente[25]. Según Kenny, los errores de Descartes tuvieron mucha influencia porque, en su trabajo experimental, realizó una significativa contribución a la ciencia de la óptica. Por ejemplo, fue el primero que describió minuciosamente las imágenes en la retina. Tomó el ojo de un buey e hizo una pequeña ventana en su parte posterior reemplazando por un papel el recubrimiento que había cortado. Pues bien, manteniendo el ojo frente a la luz, pudo ver una imagen invertida de su habitación. Este descubrimiento —como indica Kenny— constituyó al mismo tiempo una importante contribución a la óptica y la fuente incidental de una serie subsecuente de errores filosóficos.

Uno de los más pintorescos —y más extendidos— errores acerca de la naturaleza de la mente es la imagen de su relación con el cuerpo como si fuera la relación de un hombrecillo o «homúnculo» con una herramienta o instrumento suyo. Quizá sonreímos cuando los pintores medievales representan la muerte de una persona como si la misma persona, a pequeña escala, saliera por su boca. Y, sin embargo, la misma idea básica puede ser descubierta en los lugares más insospechados: por ejemplo, en la concepción que un sociobiólogo como Dawkins tiene del hombre como si fuera una máquina de realidad virtual (tuve ocasión de plantearle personalmente esta objeción a Richard Dawkins en un seminario de la Fundación Areces, pero se limitó a echarme una mirada prepotente desde su elevado prestigio popular). Abunda también este planteamiento en

[24] Ibíd., 129.

[25] A. KENNY, *The Metaphysics of Mind*, o.c., 106ss. Cf. A. LLANO, *El enigma de la representación*, o.c., 189ss.

ingenios computacionales, tal como se propone en numerosos libros de divulgación que llevan el título «Ciencia cognitiva» u otros similares[26].

Cuando Descartes dio a conocer por primera vez la presencia de imágenes en la retina, nos previno del error que supondría el creer que el hecho de pensar tales imágenes vendría a ser como si las miráramos con otro par de ojos que tuviéramos dentro del cerebro. Pero él mismo creía que la operación de *ver* habría de ser explicada diciendo que el alma encontraba la imagen correspondiente en la glándula pineal. Este es un ejemplo especialmente llamativo de la «falacia del homúnculo»: el intento de explicar el conocimiento y la conducta humana gracias a la postulación de un hombre pequeñito dentro del hombre corriente.

Como también indica Kenny, las mujeres y los hombres nos sentimos inclinados a explicar cosas que entendemos solo imperfectamente en términos de la tecnología más avanzada de la época en que vivimos. A medida que el tiempo pasa y las tecnologías adelantan, la herramienta que el homúnculo controla se va haciendo más sofisticada. Y, así, Platón pensó que el alma, en su relación con el cuerpo, podía ser comparada con un piloto en su nave o un auriga que maneja las riendas de un carro tirado por caballos. Muchos siglos después, Coleridge dijo que los poetas entendían por alma un ser que habita en nuestro cuerpo y juega con él como lo haría un músico encerrado en un órgano cuyas teclas estuvieran colocadas en su interior. Más cerca de nuestra época, la mente fue comparada con el guardagujas ferroviario situado dentro de una caja de señales; o el operador de una centralita telefónica que maneja las llamadas que entran en el cerebro o salen de él. Todavía más recientemente —ahora mismo— la nave, el carro, el tren y la centralita telefónica han dado paso al ordenador, de manera que la relación del ama con el cuerpo se considera como si fuese la relación del programador que diseña el *software* con el *hardware* que ejecuta el programa.

¿Qué es lo engañoso en todo este tipo de planteamientos? —se pregunta Anthony Kenny—. Y responde: en sí mismo considerado no hay nada erróneo en hablar de imágenes en el cerebro si se entiende por ello patrones que pudieran relacionarse de algún modo con configuraciones del entorno sensible. No hay nada filosóficamente objetable en la sugerencia de que esas imágenes esquemáticas pudieran ser observables por el neurofisiólogo que investiga el cerebro. Lo que resulta falaz es decir que estas imágenes son visibles para el alma, que *ver* consiste en la percepción que el alma tuviera de tales imágenes.

Lo errado de esta suerte de planteamientos es que pretenden explicar el *ver*, pero la explicación reproduce exactamente las mismas dificultades que se suponía que iba a resolver. Resulta así un extraño proceso al infinito. Porque la relación entre el alma y las pequeñas imágenes del cerebro solo tiene algún poder explicativo si la concebimos como una relación semejante a la que existe entre el ser humano y las configuraciones de su entorno. Pero, si fuera así, necesitaríamos presuponer —a escala reduci-

[26] Cf. C. BLANCO, *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar* (Biblioteca Nueva, Madrid 2014).

da— otro homúnculo que estuviera dentro del cerebro y fuera capaz de ver tales imágenes; ahora bien, tal segundo homúnculo exigiría, a su vez, un tercero... hasta que el proceso sin fin de la micrografía epistemológica hiciera inobservable al sujeto del conocimiento.

Hablar del homúnculo no es más que una ficción inofensiva. Pero convertirlo en una pieza clave de la explicación del conocimiento conduce a no entender nada de lo que el conocimiento es, y desde luego, a cosificar las percepciones y los conceptos como si fueran pequeñas imágenes interiores que reprodujeran como copias las imágenes exteriores. Lamentablemente, el mundo de las «nuevas tecnologías» —con todos sus logros— ha conducido a suscitar una serie de problemas irresolubles, causados por una equivocada comprensión de lo que es el conocimiento. Así sucede hoy mismo con ciertos modelos informáticos, lastrados por el materialismo, que se intentan aplicar a las ciencias cognitivas y —más toscamente aún— con la ficción de que la mujer y el hombre son como máquinas de una realidad virtual.

Los psicólogos contemporáneos —concluye Kenny— saben mucho más que Descartes acerca del modo como la información que llega a los ojos se transmite de manera codificada al córtex visual. Pero todavía se inclinan a explicar el acto de *ver* con una nueva versión de la falacia del homúnculo cuando dicen que *ver* consiste en que el cerebro decodifica y lee esa información. El hombrecito que miraba un cuadro ha sido sustituido por otro que lee un libro. Científicamente se ha aprendido mucho, pero filosóficamente apenas se ha avanzado: se puede decir incluso que se ha retrocedido si comparamos estos modelos tan simplistas con paradigmas tan conceptualmente sofisticados como son el aristotélico o el kantiano. Y esta ingenuidad filosófica oculta el hecho de que lo que se ha explicado científicamente no es aquello en lo que *ver* consiste.

Con todo, se podría argüir castizamente que «algo tendrá el agua cuando la bendicen». Como apunta Kathy Wilkes, no será tan desastrosa la estrategia homuncular cuando resulta que da tanto fruto, según las neurociencias muestran una y otra vez. Y no sería necesario caer en un proceso al infinito porque se puede entender que, a medida que vamos descendiendo en la jerarquía de los niveles explicativos, las funciones que se encuentran van siendo cada vez menos intencionales y las representaciones resultan más limitadas[27]. Es decir, pasaríamos de niveles altamente intencionales y representativos a otros más básicos y elementales en los que la intencionalidad y la representatividad se desvanecen. Pero si desandamos el camino y ascendemos por la escala de la complejidad fisiológica, las funciones representativas e intencionales, fundadas en aquellas orgánicamente más simples, comienzan a reaparecer poco a poco hasta alcanzar el nivel cognoscitivo que permite un tipo de conducta como el humano.

[27] K. V. WILKES, «Analysing Freud», a.c.

Por su parte, Daniel Dennet[28] aporta otra explicación igualmente reduccionista, aunque más sofisticada, de la representación mental. El problema es este. Los pensamientos son intencionales en el sentido de que están dirigidos *hacia* algo o, mejor, son pensamientos *de* o *sobre* algo. Pero podría sugerirse que tener en la mente la proposición «Hay un árbol en el jardín» equivale a un sistema computacional que implica una representación cuyo contenido es precisamente «Hay un árbol en el jardín». Se trata, en definitiva, de una proposición en la mente, en el cerebro o en el ordenador. De manera un tanto brutal, se podría decir que alguien piensa que *q* cuando su sistema de procesar información maneja una proposición «P» cuyo sentido es *q*.

John Haldane, a quien sigo en este punto, recuerda que de nuevo se da un «proceso homuncular». El problema de la representación mental no ha desaparecido. Solamente se ha movido de un nivel personal a un nivel subpersonal: yo pienso que *q* porque (de un modo u otro) hay algo en mí —un «módulo procesual»— que puede interpretar que un símbolo «P» significa que *q*. Según reconoce Haldane, hay que decir a favor de Dennet que este advierte que su propuesta implica sin remedio un proceso al infinito si se considera en términos realistas, es decir, si se mantiene que la capacidad representativa se deriva de un subsistema representacional; por eso ofrece una versión reduccionista-eliminacionista de su posición.

Reemplacemos —propone Dennet— al hombrecito en el cerebro por un comité, cada uno de cuyos miembros es más estúpido que el conjunto de ellos; son menos inteligentes y «saben» menos. Los subsistemas no reproducen individualmente todos los talentos del conjunto porque ello conduciría a un proceso al infinito. En lugar de esto, nos encontramos con que cada subsistema hace una parte, de manera que cada subsistema homuncular es menos inteligente, sabe menos, piensa menos. Incluso sus representaciones son, por así decirlo, menos representativas. Pues bien, un sistema completo de tales estúpidos elementos puede manifestar una conducta que aparece como claramente inteligente, claramente humana.

Haldane advierte que —por más ingeniosa que parezca— la interpretación falla por la falacia de equivocidad que se registra en la expresión «Incluso sus representaciones son, por así decirlo, menos representativas». Porque decir que algo es «menos representativo» —en este contexto— resulta ambiguo, ya que puede significar, al mismo tiempo, o bien que representa menos, o bien que es menos una representación. Dennet confía en «eliminar el homúnculo» por una progresiva reducción del contenido representacional; pero el hecho de que ciertas representaciones contengan menos información no las hace menos representativas. La distinción *representación / no representación* no es la misma que la distinción *mucha representación / poca representación;* y no se puede explicar la primera en términos de la segunda ya que, por muy poco contenido que lleve consigo la representación, no deja por ello de serlo. Conceder cierta intencionalidad a funciones de bajo nivel puede ser —concede Halda-

[28] D. Dennet, «Artificial Intelligence and de Strategies of Psychological Intelligence», o.c.

ne— metodológicamente conveniente, pero si se quiere evitar un «proceso homuncular», tal intencionalidad tiene que ser eliminada. Hablar de que la intencionalidad «se desvanece» no logra ese objetivo si —como hace Katy Wilkes— se explica en términos de que las representaciones se hacen más limitadas[29].

El racionalismo no tiene fácil desprenderse del planteamiento representacionista. Y cabe comprobar que la filosofía actual no siempre encuentra la manera de liberarse del racionalismo, con lo cual suele seguir vinculada al representacionismo. Y esto es válido también para el empirismo. Veámoslo.

[29] J. J. HALDANE, «Old Teleology», en J. J. SMART - J. J. HALDANE, *Atheism and Theism* (Blackwell, Oxford 1996).

CAPÍTULO XI

EMPIRISMO

BIBLIOGRAFÍA

BROADIE, A. (ed.), *The Scottish Enlightenment. An Anthology* (Canontage, Edimburgo 1997); CHAPPEL, V., «Locke's Theory of Ideas», en ÍD. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994); LEHRER, K., *Thomas Reid* (Routledge, Londres - Nueva York 1991); LLANO, A., *El enigma de la representación* (Síntesis, Madrid 2010); LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Editora Nacional, Madrid 1980); REID, T., *Essays on the Intellectual Powers of Man (Philosophical Works II)* (G. Olms, Hildesheim 1967); TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna* (Paidós, Barcelona 1996).

1. CONTRA EL PASIVISMO

Si nos dejáramos llevar por las generalizaciones al uso, tendríamos que decir que la nota característica del empirismo es la pasividad de la mente. Pero, si hacemos el esfuerzo de liberarnos de los estereotipos, encontraremos al menos un autor de la tradición empirista que se opone netamente a la concepción pasivista del conocimiento. Se trata del escocés Thomas Reid, cuya convencional adscripción a la escuela del *sentido común* reduce drásticamente el alcance de su filosofía, cada vez más valorada en la actualidad[1], hasta el punto de que se ha podido decir que se trata de una filósofo de sentido nada común, al menos en comparación con el área geográfica e histórica en la que se halla situado.

Acudamos a su obra principal: *Ensayos sobre las potencias intelectuales del hombre.* Allí Reid adopta desde el comienzo posturas muy claras acerca de los temas de *Teoría del conocimiento.* Así acontece precisamente con su rechazo del pasivismo de la mente: «[...] La mente es, por su propia naturaleza, un ser vivo y activo. Todo lo que conocemos de ella implica vida y energía activa; y la razón por la que todos sus modos de pensar son llamados operaciones es que en todos, o en la mayor parte de ellos, la mente no es meramente pasiva, como el cuerpo, sino que es real y propiamente activa. En todas las épocas antiguas y modernas, y en todos los idiomas, los diversos modos de pensar se han expresado por palabras de significación activa, tales como *ver, oír, razonar, querer,* y otras semejantes. Parece, por tanto, que es un juicio natural de la humanidad la afirmación de que la mente es activa en sus diversos modos de pensar: y, por esta razón, son llamadas sus operaciones, y se expresan por verbos activos»[2].

[1] A. BROADIE (ed.), *The Scottisch Enlightement. An Anthology,* o.c. Cf. *El enigma de la representación,* o.c., 195ss.

[2] T. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man,* o.c., 211.

Tampoco se olvida Thomas Reid de examinar el uso y el abuso que los principales autores del empirismo británico, como Locke o Hume, hacen del término «idea». La desventaja de utilizar esta palabra para designar todos los objetos del «pensamiento» —expresión que en Reid tiene una significación tan amplia como en Descartes— es que todos tienden a homogeneizarse hasta el punto de incluir bajo ella incluso los objetos externos. El resultado de este uso de «idea» es que podría parecer que nuestras capacidades cognoscitivas solo tienen que vérselas con sus propias operaciones, lo cual es filosóficamente inviable. Ni siquiera el radicalismo inmanentista de los empiristas británicos llega a mantener esto de manera inequívoca. Lo que sin duda sostienen es que los objetos externos no constituyen objetos inmediatos para nuestra mente: «Los filósofos modernos [...] han concebido que los objetos externos no pueden ser objetos inmediatos de nuestro pensamiento; tiene que haber cierta imagen de ellos en la mente misma, en la cual se ven como en un espejo. Y el nombre *idea,* en su sentido filosófico, se aplica a estos objetos internos e inmediatos de nuestro pensamiento. La cosa externa es el objeto remoto o mediato; mientras que la idea o imagen de ese objeto en la mente es el objeto inmediato, sin el cual no podríamos tener percepción, ni recuerdo, ni concepción del objeto mediato»[3].

Advierte Reid que, aunque él tenga que usar la palabra *idea* para expresar la opinión de otros, nunca la empleará para expresar la suya propia porque piensa que las ideas —tomadas en el sentido en el que lo hacen Descartes, Locke o Hume— son una mera ficción de los filósofos. Y, lo que es más grave, su utilización indiscriminada sugiere que casi todos los pensadores —no solo los modernos, sino también los peripatéticos y platónicos— han mantenido que no hay conocimiento inmediato de la realidad externa, sino que tal captación siempre se realiza por medio de especies, imágenes o ideas. Ahora bien, mientras que el pensador escocés lleva a cabo minuciosos análisis de las posturas de Descartes, Malebranche, Arnaud, Locke, Berkeley o Hume, su conocimiento de Platón, Aristóteles o los estoicos parece mucho más limitado.

Desde muy pronto se le hizo notar a Reid que no era tan homogénea «toda la tribu de los filósofos»[4]. En concreto, Aristóteles y sus seguidores nunca pensaron que no hubiera conocimiento inmediato de las cosas externas y reales. Entre otros motivos porque no admitían que el conocimiento llevado a cabo por los sentidos externos requiriera mediación alguna, ya que el objeto mismo se halla presente ante el cognoscente y resulta adecuado para las correspondientes facultades. Ciertamente, también el conocimiento sensible externo exige la admisión de «especies impresas», pero el papel de estas no es otro que la actualización de las facultades —que también son, a su modo, activas— para que conozcan una determinada forma, y en modo alguno se conciben como objetos internos que estuvieran por objetos externos: el conocimiento de los sentidos externos es intuitivo. Y si no lo es el de la imaginación y la inteligencia,

[3] Ibíd., 226.
[4] Ibíd., 265.

no se debe a que estas sean potencias defectuosas, sino precisamente a la necesidad de elevar los objetos sensibles al respectivo nivel de tales facultades sin que tampoco por ello el conocimiento se haga mediato. No es, desde luego, cierto mantener que las sombras de la caverna platónica evoquen también las especies y los *phantasmata* de los peripatéticos, además de las ideas e impresiones de los modernos filósofos[5].

Pero lo que ahora interesa es subrayar que en Escocia, en el núcleo mismo de la Ilustración, hay un autor que critica agudamente las posturas mantenidas tanto por los racionalistas como por los empiristas. Aunque, de entre ellos, solamente Berkeley y Hume dudaban realmente de la existencia de los objetos sensibles externos, la manera en que todos hablan de las ideas parece indicar que son los únicos objetos de percepción[6].

Afortunadamente, Reid todavía conoce y emplea correctamente la distinción entre *acciones inmanentes* y *acciones transitivas.* Y sabe que los actos cognoscitivos son del primer tipo[7]. Por eso se percata de que los argumentos de un Descartes o un Locke para demostrar por vía de causalidad la existencia del mundo exterior son completamente inadecuados y dejan en la sombra lo que pretendían iluminar. Por su parte, Reid no tiene inconveniente en utilizar expresiones como «idea» o «representación» para designar la actividad cognoscitiva de que en cada caso se trate; pero se niega a usarlas para nombrar indiscriminadamente un presunto objeto que necesariamente tuviera que mediar entra la facultad y la realidad efectiva.

A diferencia de Kant, Thomas Reid tiene clara la distinción entre *noesis* y *noema,* y mantiene la primacía de aquella sobre esta, es decir, la primacía de la perspectiva de acto sobre la perspectiva de la forma. Y también, en anticipadora oposición a Kant, no admite que la mente pueda actuar componiendo, ordenando o formalizando el material previamente recibido en las sensaciones, precisamente porque las operaciones cognoscitivas son inmanentes y su acción no puede incidir en un objeto que se comporte respecto a ellas como materia. Reid sabe que el modelo hilemórfico no vale para dar cuenta del conocimiento:

> Para prevenir errores, es preciso recordar de nuevo al lector que si por ideas entiende solo los actos u operaciones de nuestras mentes, al percibir, recordar o imaginar objetos, yo estoy lejos de poner en cuestión la existencia de esos actos; somos conscientes de ellos cada día y cada hora de nuestra vida: y yo creo que ningún hombre de mente sensata ha dudado nunca de la existencia real de operaciones de la mente, de las cuales es consciente [...] Las ideas de cuya existencia yo requiero la prueba, no son las operaciones de mente alguna, sino supuestos objetos de esas operaciones. No son percepción, recuerdo o conceptuación, sino cosas de las que se dice que son percibidas, o recordadas, o imaginadas. Tampoco discuto —añade Reid— la existencia de lo que el vulgo llama objetos de percepción. Estos son llamados cosas reales, no ideas, por todos los que reconocen su existencia. Pero los filósofos mantienen que, además

[5] Ibíd., 262.
[6] Ibíd., 263,
[7] Ibíd., 301s.

> de estas cosas, hay objetos inmediatos de percepción en la mente: que, por ejemplo, no vemos el sol inmediatamente, sino una idea [...] De esta idea se dice que es la imagen, la semejanza, la representación del sol, si es que hay un sol. Y es a partir de esta idea como tenemos que inferir la existencia del sol. Pero no puede haber ninguna duda de la existencia de la idea misma, piensan los filósofos, ya que es inmediatamente percibida[8].

Parece que Reid está pensando en Malebranche, quien en algún lugar de la *Recherche de la vérité* ejemplifica con el sol la función de las ideas como representaciones vicarias: «El objeto inmediato de nuestro espíritu cuando, por ejemplo ve el sol, no es el sol, sino algo que está íntimamente unido a nuestra alma, y a eso es a lo que llamo idea»; y en seguida define: «Con la palabra *idea* no entiendo otra cosa que el objeto inmediato o más próximo a nuestro espíritu cuando capta algún objeto»[9].

Las personas normales y corrientes —ironiza Reid— no tienen la menor duda de que hay en la realidad de las cosas un sol y una luna que, desde hace millones de años, llevan a cabo sus revoluciones en el cielo. Pero se quedarán atónitos cuando el filósofo les informe de que se equivocan de plano al abrigar estas convicciones. Porque el sol y la luna que se imaginan ver inmediatamente no están situados a muchísimas millas de nosotros y entre sí, sino que están en su propia mente. En rigor, no tenían existencia antes de que los vieran, y dejarán de tenerla cuando dejen de percibirlos. Y es que los objetos que perciben son solo ideas en su propia mente que no pueden existir ni un momento más del tiempo durante el que en ellos piensan. Se encuentran, así, trasladados a un nuevo mundo en el que todo lo que ven, gustan o tocan es solo una idea: una suerte de ser fugaz que pueden conjurar para que venga a la existencia, o pueden aniquilar con solo guiñar un ojo[10].

Es curioso que los filósofos —según interpreta Reid la historia del pensamiento— se muestren tan unánimes en admitir la existencia de ideas o imágenes mentales y, al mismo tiempo, difieran tanto a la hora de definir o caracterizar tales representaciones. Si las ideas no fueran una mera ficción, habrían de constituir, entre los objetos del conocimiento humano, aquellos a los que tuvieran mejor acceso gnoseológico y con los que estuvieran más familiarizados. Y, sin embargo, no hay nada acerca de lo que discrepen más. Algunos filósofos han mantenido que las ideas son autoexistentes, otros que están en la mente divina, otros que se hallan en la mente humana, y otros —por fin— que se encuentran en el cerebro o *sensorium.*

2. ¿IMÁGENES EN EL CEREBRO?

Por lo que concierne a la hipótesis de que las imágenes cognoscitivas se encuentren en la mente humana, Reid arguye que, si se considera que la imagen de un objeto es algo más que el pensamiento de tal objeto,

[8] Ibíd., 298.
[9] Cf. A, MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro,* o.c., 127.
[10] T. REID, *Essays on the Intellectual...,* o.c., 298s.

entonces no hay modo de saber qué se quiere significar con ello. La concepción precisa y distinta de un objeto puede ser llamada, en un sentido analógico o metafórico, su *imagen* en la mente. Pero esta imagen es solo la concepción del objeto y no el objeto concebido. Es un acto de la mente y no el objeto de ese acto[11].

Pero cuando Thomas Reid resulta más agudo, y sus consideraciones poseen una mayor relevancia para la actual Ciencia Cognitiva, es a la hora de refutar la suposición de que las ideas o imágenes mentales se encuentran en el cerebro humano. Algunos filósofos —como los antiguos atomistas o ciertos modernos empiristas— se imaginan que el ser humano no es más que un fragmento de materia tan curiosamente organizada que las impresiones de los objetos externos producen en él sensaciones, percepciones, recuerdos, y todas las demás operaciones de las que somos conscientes. Mantienen estos pensadores la opinión de que las impresiones sensibles son la causa eficiente de todos nuestros pensamientos, ya que estos suelen seguir a aquellas. Pero el que una cosa venga después de otra no quiere decir que sea su causa propia. Por ejemplo, el día no es la causa de la noche, ni la noche del día por más que sigan el uno a la otra de manera imperturbable. «No hay nada más ridículo —llega a decir Reid— que imaginar que un movimiento o modificación de la materia pudiera producir pensamiento»[12]. No procede aventurar que las impresiones de objetos externos sobre la máquina de nuestro cuerpo puedan ser la causa eficiente real del pensamiento y la percepción[13].

Otra conclusión derivada de la primera por no pocos pensadores modernos (hoy quizá habría que hablar de neurólogos materialistas y expertos en ciencias computacionales e Inteligencia Artificial) es que en la percepción acontece una impresión sobre la mente, de la misma manera que acaece sobre el órgano sensible, los nervios y el cerebro. Evidentemente, esta tesis nos llevaría de nuevo a la falacia del homúnculo, con su inevitable proceso al infinito, que empezaría por suponer que tuviéramos algo así como ojos en el cerebro[14]. Y es que no hay prejuicio más natural que concebir la mente como si tuviera cierta similitud con el cuerpo. De suerte que, así como estamos inclinados a imaginar que los cuerpos se ponen en movimiento por algún impulso ejercido sobre ellos por otros

[11] Ibíd., 305.

[12] Ibíd., 253.

[13] «Casi todo el pensamiento moderno es representacionista, quizá con la única excepción notable de Thomas Reid, que polemizó de una manera muy sencilla, pero muy acertada, con Descartes, Malebranche, Locke y Hume. [...] Las *cogitationes* cartesianas son representaciones y no propiamente conceptos. Es un equívoco que lastra buena parte de la filosofía empirista y racionalista. Resulta sorprendente que un autor tan modesto como Reid, un pastor protestante perdido por tierras de Escocia, sea mucho más certero que no pocos de los pretenciosos filósofos modernos. Es el único que se percata de la distinción entre concepto y representación, la cual pasa inadvertida a los pensadores más conocidos. Kant, hasta cierto punto, advierte esta confusión, pero le falta la terminología adecuada para expresarla. Habrá que esperar a Frege, a Brentano, y en cierto modo a Wittgenstein (más que a Heidegger) para recuperar algo tan fundamental. A mí también me han ayudado a avanzar en esta línea dos discípulos de Wittgenstein: Elizabeth Anscombe y Peter Geach» (A. LLANO, *Caminos de la filosofía*, o.c., 55).

[14] T. REID, *Essays on the Intellectual...*, o.c., 272.

cuerpos contiguos, de modo similar se cree que la mente se pone a pensar por obra de ciertas impresiones provenientes de objetos contiguos. Pero si concebimos que la mente es espiritual —y Reid considera que hay sólidas pruebas para admitir que sea así—, entonces encontramos serias dificultades para atribuir algún significado a las expresión «impresiones ejercidas sobre ella»[15].

La impresión ejercida sobre la mente queda concebida como un proceso en el que esta es completamente pasiva, y los objetos producen en ella ciertos efectos. Ahora bien, no es esta la naturaleza de la mente. Todo lo que sobre ella sabemos nos muestra que es de suyo viviente y activa, y que tiene en su propia constitución la capacidad de percibir. Menos admisible aún es la tesis de que tales impresiones causan en la mente imágenes de los objetos percibidos. Y que la mente, sentada en el cerebro como en su *sala de recepciones,* solo percibe inmediatamente esas imágenes, y que no tiene percepción alguna de los objetos externos si no es por medio de ellas. Cuando lo cierto es que no hay prueba alguna ni probabilidad de que en el cerebro se formen imágenes de los objetos externos. No tenemos la menor evidencia —y, en rigor, no podemos tenerla— de que esas impresiones se asemejen a los objetos que presuntamente las causan. No hay tal semejanza porque nada de lo que —incluso hoy— sabemos que sucede en el cerebro puede componer una semejanza de la cosa conocida[16].

Si nuestras facultades de percepción no son completamente falaces, los objetos que percibimos no están en nuestro cerebro sino fuera de nosotros. Es más, nosotros no captamos de ninguna manera el cerebro en nuestra experiencia habitual. Ciertamente, los órganos de los sentidos y el propio cerebro intervienen en las percepciones, pero ellos mismos ni perciben ni son percibidos[17].

Pocas argumentaciones tan certeras y sutiles se han dado a lo largo de la historia del pensamiento sobre lo que *no es* la naturaleza del conocimiento humano y, especialmente, sobre el papel que *no realizan* las imágenes cerebrales[18]. No es extraño que Reid haya pasado a ser un clásico en las discusiones analíticas de filosofía de la mente[19].

Otra cuestión es si resultan acertados o no sus duros juicios sobre los empiristas británicos. Limitémonos a lo que Reid dice acerca de John Locke, quien «establece en su ensayo con plena convicción, común con otros filósofos, que las ideas en la mente son los objetos de todos nuestros pensamientos en cada operación de inteligir»[20]. Ahora bien, se pregunta Reid, ¿mantenía Locke la opinión de que las ideas son los únicos objetos de pensamiento? ¿Le es posible al hombre pensar en cosas que no sean ideas en la mente?:

«No es fácil dar una respuesta directa a esta cuestión. Por una parte, él dice a menudo, en expresiones precisas y estudiadas, que el término *idea*

15 Ibíd., 254.
16 Ibíd., 255s.
17 Ibíd., 257.
18 K. Lehrer, *Thomas Reid,* o.c.
19 Cf. R. D. Gallie, *Thomas Reid and «The Way of Ideas»* (Kluwer, Dordrecht 1989).
20 T. Reid, *Essays on the Intellectual...,* o.c., 275.

está por cualquier cosa que sea objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, o cualquier cosa de la que la mente se ocupe cuando piensa: que la mente no percibe sino sus propias ideas: que todo conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas: que no podemos tener conocimiento más allá de donde tenemos ideas. Estas y otras expresiones de alcance semejante implican evidentemente que todo objeto de pensamiento tiene que ser una idea, y que no puede ser nada más. Por otra parte, añade Reid, estoy persuadido de que el señor Locke habría reconocido que nosotros podemos pensar que Alejandro Magno o en el planeta Júpiter, o innumerables cosas que él hubiera poseído, no son ideas en la mente sino objetos que existen con independencia de la mente que los piensa. ¿Cómo reconciliaremos —se pregunta finalmente— las dos partes de esta aparente contradicción?»[21].

3. EL CUARTO OSCURO

La discrepancia de John Locke con Thomas Reid se aprecia ya desde los elementos más básicos de su teoría de las ideas, tal como están expuestos en el *Ensayo sobre el entendimiento humano:* «Creo que el entendimiento no conoce ninguna idea que no sea de las que recibe de uno de estos dos orígenes: «los objetos sensibles externos dotan a la mente de ideas y cualidades sensibles», que son todas esas percepciones distintas que se producen en nosotros; y «la mente dota al entendimiento con ideas de sus propias operaciones». Si hacemos una revisión total de todas esas ideas y de sus distintos modos, combinaciones y relaciones, podremos observar que contienen toda la suma de nuestras ideas y que nada tenemos en la mente que no tenga su origen en alguna de esas dos vías. Analice cualquiera sus propios pensamientos y examine a fondo su propio entendimiento, y que después me diga si no corresponden todas las ideas originales que tiene allí a objetos de sus sentidos, o a operaciones de su mente, consideradas como objetos de su reflexión. Por más grande que se imagine el cúmulo de los acontecimientos allí contenidos, verá, si lo considera de forma rigurosa, que en su mente no existen más ideas que las que han sido impresas por medio de esas dos vías, aunque, quizá, combinadas y ampliadas por el entendimiento, con una variedad infinita, como más adelante podremos observar»[22].

Así pues, según Locke, la única fuente originaria del conocimiento humano está constituida por las impresiones sensibles. Sin embargo, a las ideas que de ellas directamente provienen se añade otro tipo de ideas que se originan en la reflexión de la mente sobre estos iniciales conocimientos sensibles. Para subrayar la exclusividad del origen del conocimiento en las sensaciones externas o internas, Locke utiliza una metáfora que —como tantas veces ocurre en filosofía— revela algunas claves decisivas del pen-

[21] Ibíd., 276-278.
[22] J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, o.c.,166. Cf. A. LLANO, *El enigma de la representación*, o.c., 203ss.

samiento de su autor: «No pretendo enseñar, sino inquirir. Por tanto, no puedo sino confesar aquí, una vez más, que las sensaciones externas e internas son las únicas vías de paso del conocimiento al entendimiento que puedo encontrar. Hasta donde puedo descubrir estas son las únicas claraboyas por las que la luz se introduce en este cuarto oscuro. Porque pienso que el entendimiento no deja de parecerse a una institución totalmente desprovista de luz, que no tuviera sino una abertura muy pequeña para dejar que penetraran las apariencias visibles externas, o las ideas de las cosas; de tal manera que si las imágenes que penetran en este cuarto oscuro permanecieran allí, y se situaran de manera tan ordenada como para ser halladas cuando lo requiera la ocasión, este cuarto sería muy similar al entendimiento del hombre, en lo que se refiera a todos los objetos de la vista, y a las ideas de ellos»[23].

¡Qué lejos nos encontramos de la alegoría platónica de la caverna! Allí el prisionero se escapaba de la oscuridad poblada de representaciones para abrirse a la amplitud luminosa de las realidades; aquí el hombre mismo está representado por una habitación en tinieblas, completamente vacía, en la que son las representaciones las que penetran por una rendija. Allí hay liberación, aquí ensimismamiento. Aunque Locke nos diga que su actitud es de indagación, toda su metafórica sugiere pasividad en el cognoscente; mientras que el prisionero platónico es un buscador que abandona la sórdida comodidad de su prisión para ascender hacia la luz, dondequiera que esta se halle, no sin padecer en su cuerpo y en sus sentidos unos sufrimientos que da por buenos con tal de aventurarse a encontrar la verdad misma. Locke busca seguridad, Platón franquía. Las ideas del empirista británico quedan a buen recaudo, almacenadas como sombras disponibles para ser proyectadas de nuevo cuando convenga, aunque en el cuarto oscuro ni siquiera hay lugar para un fuego que las ilumine. Las ideas del metafísico mediterráneo no son, según vimos en su momento, algo así como super-representaciones: son mismidades que nos superan y nos envuelven hasta el punto de que nunca podemos manejarlas a nuestro antojo, ni encadenarlas con algún mecánico juego de asociaciones: no cabe objetivarlas o tematizarlas, solo aspirar a comprenderlas parcialmente y a incorporarlas a nuestro propio ser como hábitos cognoscitivos.

Por lo demás, la metáfora platónica es social y formativa; la comparación lockeana, en cambio, parece ser individualista e ilustrada. Como ha señalado Charles Taylor, «Locke asumió una postura realmente intransigente, una postura que estableció los términos por los cuales se definiría el yo puntual a lo largo de la Ilustración y aun después. Fue más allá que Descartes y desestimó cualquier noción de la doctrina de las ideas innatas. Este paso suele ser visto como un giro basado epistemológicamente. Locke asume un modelo de ciencia más baconiano o gassendiano que el del exagerado racionalismo cartesiano. Así se pone de parte del modelo que surge triunfante de la larga revolución intelectual, instaurado paradigmáticamente por Newton. [...] En lo que respecta al conocimiento, Locke milita contra cualquier visión que nos perciba como naturalmente ten-

[23] Ibíd., 248.

dentes a la verdad o en sintonía con ella, bien sea de la variedad antigua por la que, como seres racionales, estamos constitutivamente dispuestos para reconocer el orden racional de las cosas; o de la variedad moderna por la cual poseemos ideas innatas, o al menos una tendencia innata para desplegar el pensamiento hacia la verdad»[24].

Bajo su apariencia moderada y tradicional, Locke no es menos agresivo que Descartes. Al contrario, su actitud destructiva y reconstructora es mucho más decidida. A diferencia de Descartes, Locke es deísta, con lo cual su mecanicismo está mejor fundado y rima perfectamente con una postura antiteleológica. Lo que propone, efectivamente, es la desvinculación del yo respecto a toda armonía natural y teológica, haciendo surgir ese *yo puntual* que dominará todo el pensamiento ilustrado del que Locke es el gran inspirador.

Claro aparece que el mecanicismo deísta se compagina muy bien con una epistemología representacionista y penetrada de naturalismo. Según ha indicado Taylor, Locke *reifica* la mente en un extraordinario grado. Para ello, su concepción de las ideas es atomista, quedando en manos de la voluntad humana las estrategias de reconstrucción y ensamblaje de todo el panorama mental. La propia imagen del *cuarto oscuro* es netamente cosificante y no lo es menos esa *sala de recepciones de la mente*[25], a la que críticamente se refería Reid[26].

Taylor concuerda con Reid en destacar la confusión básica de la que adolece, no solo la gnoseología de Locke, sino toda la tradición de la «teoría de las ideas», que unas veces son tratadas como objetos inertes en la mente y otras como entidades proposicionales. La idea se percibe en ocasiones como un objeto o cuasi-objeto, y en ocasiones como una entidad que solo es posible describir correctamente en una cláusula del tipo «que...»[27].

4. LAS IDEAS SIMPLES

Locke mantiene que el entendimiento permanece pasivo y no está a su alcance el poseer o no esos rudimentos o materiales básicos que son las *ideas simples.*

Las *ideas simples,* afirma Locke, se hallan en las mismas cosas tan unidas y mezcladas que no existe separación entre ellas. Pero resulta claro que las ideas que las cualidades corporales producen en la mente, por medio de los diferentes sentidos, llegan a ella simples y sin mezcla[28]. La mente objetiva y delimita lo que, al parecer, se encuentra indiscernible y entreverado en la realidad externa. De manera que las ideas mismas no son sino fenómenos o apariencias y —como no hay acceso intelectual a la realidad que no pase por los sentidos— ni siquiera cabe admitir la noción

[24] C. TAYLOR, *Fuentes del yo,* o.c., 183.
[25] J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento...,* o.c., 187.
[26] C. TAYLOR, *Fuentes del yo,* o.c., 182.
[27] Ibíd., 183.
[28] Cf. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento...,* o.c., 184.

de un *noúmeno* al estilo kantiano, de una *cosa en sí* que sea pensable, pero no perceptible:

> Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, se sugieren y proporcionan a la mente únicamente mediante esas dos vías a que antes nos referíamos, es decir, sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de las ideas simples tiene la facultad de repetirlas y ensamblarlas con una variedad casi infinita, de tal forma que puede formar ideas complejas a su gusto. Sin embargo, no es factible para el ingenio más elevado o para el más amplio entendimiento, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, el inventar o idear una sola idea simple que no venga por los conductos antes referidos; ni tampoco le es posible para ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí, puesto que el dominio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento es bastante similar con respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que esté dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que se encuentran al alcance de la mano; pero se muestra totalmente incapaz para hacer la más mínima partícula de materia nueva, o para destruir una sola de lo que ya está en su poder. Idéntica incapacidad encontrará en sí mismo todo el que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no hubiera recibido por sus sentidos, procedente de los objetos externos, o mediante la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas[29].

El ámbito de las ideas es un «pequeño mundo» similar al mundo grande de los objetos externos. Pero ni en uno ni en otro acontecen auténticas innovaciones, ya que la concepción mecanicista de la naturaleza solo admite combinaciones de esos «materiales» que son tanto los objetos del mundo grande como las ideas del mundo pequeño que por ellos están y con ellos vienen, de hecho, a identificarse. Solo que el mundo de las representaciones, al ser el único que inmediatamente nos resulta accesible, es el que vendrá a ser manejado y manipulado por el afán humano de progresar y mejorar la realidad. Mejora y progreso que no conducen a *vivir bien,* al clásico ideal teleológico de la vida lograda, sino simplemente a *sobrevivir* en una especie de trasposición antropológica del moderno principio de la inercia física.

Siguiendo de nuevo a Taylor, podemos apreciar que estas *ideas simples* son los hábitos que existen grabados en la mente, a través del impacto de los sentidos, que hacen llegar a la mente partículas insensibles, a las que Locke llama a veces «glóbulos». Tales son los materiales que se ensamblan por un proceso de asociación cuasi-mecánico, que implica el paso a las *ideas complejas* cuya composición ya no se rige por leyes naturales sino por leyes que emanan del propio «yo puntual». El propósito de este «desensamblaje» es, por así decirlo, la desantropomorfización o desnaturalización de la naturaleza, anteriormente concebida a semejanza de la imagen clásica de hombre como perfeccionador perfeccionable. Se trata de «reensamblar» nuestra imagen del mundo sobre la base de princi-

[29] Ibíd., 185.

pios científicos —es decir, mecanicistas— y fiables reglas de concatenación. Al realizar el doble movimiento de suspensión y examen, desanudamos el control que sobre nuestro pensamiento ejercen la costumbre y la autoridad, y asumimos la responsabilidad nosotros mismos. No es otro el ideal moderno de la libertad como autonomía, que encontrará en Kant su plasmación madura[30].

La teoría representacionista del conocimiento rima perfectamente con la imagen mecanicista del mundo. Al cancelar la realidad de las configuraciones esenciales de las cosas, ya no hay lugar para una concepción del saber en la que la forma intencionalmente poseída *es* la forma realmente existente. Conocer se reduce, entonces, a recibir pasivamente impresiones sensibles que mente combina y ensambla libremente.

Ahora estamos en condiciones de dar un paso más y advertir que esta *Teoría del conocimiento* se pone al servicio de una libertad que ya no consiste en la capacidad de tomar decisiones sobre los distintos medios que conducen al fin humano: la libertad moderna es autónoma independencia de toda supeditación a una realidad naturalmente estructurada. La materia sobre la que esa libertad como autonomía se ejerce son las ideas que en la mente se encuentran a nuestra disposición. Tales configuraciones cognoscitivas ya no están ancladas en una realidad metafísicamente entendida, sino que son unidades eidéticas externas e inmediatamente accesibles con las cuales se podrán diseñar los «experimentos conceptuales» que la nueva ciencia exige; así como articular una democracia representativa basada en unas opiniones individuales que vienen a ser, a su vez, como los átomos de una opinión pública que persigue un *interés general,* desvinculado de la noción clásica de *bien común,* considerada ya inviable en una sociedad cada vez más secularizada y pluralista.

La concepción deísta de la realidad total es el marco en el que se inscriben estas nuevas imágenes del mundo. Como Heidegger advirtió agudamente, la primacía de la certeza sobre la verdad y de la representación sobre la realidad no son posturas filosóficas aisladas o meramente «técnicas». Constituyen la base sobre la que descansa el complejo poliedro de la visión moderna del mundo, en la que los aspectos metafísicos, antropológicos, políticos y religiosos se articulan de manera inédita y, por cierto, tan inestable como podemos observar en estos comienzos del siglo XXI.

Según Locke, tal independencia y autonomía en el manejo de las ideas implica la posibilidad de poseer conocimientos aunque ignoremos sus causas físicas[31]. Y es que no existe una correspondencia entre las ideas de la mente y la cualidades de los cuerpos: «[...] No pensemos (como quizá se hace de manera habitual) que las ideas son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente al sujeto que las produce, porque la mayoría de las ideas de la sensación no son en la mente la semejanza de algo que exista fuera de nosotros, ni que los nombres que las significan son una

[30] C. TAYLOR, *Fuentes del yo,* o.c., 183.
[31] J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento...,* o.c., 203.

semejanza de nuestras ideas, aunque estos mismos nombres no dejen de provocarlas en nosotros cuando los escuchamos»[32].

Desde luego, las ideas no se encuentran en los cuerpos porque son estrictamente sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento. «Y si alguna vez —precisa Locke— me refiero a estas ideas como si se encontraran en los mismo objetos, quiero que se me entienda que me refiero a esas cualidades en aquellos objetos que nos producen esas ideas»[33].

5. CUALIDADES PRIMARIAS Y CUALIDADES SECUNDARIAS

Parece que se va aclarando la confusa y ambigua teoría de las ideas tal como Locke la propone. El esquema parece ahora más sencillo: las ideas se encuentran en la mente, mientras que en los objetos se hallan las cualidades que producen esas ideas. Pero la relación entre cualidades e ideas no es siempre la misma. En una concepción sugerida por Descartes, pero introducida por Locke en la terminología filosófica[34], conviene distinguir entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*.

Las *cualidades primarias* son las características originales y básicas de un cuerpo, que producen en nosotros las ideas simples de la solidez, la extensión, la forma física, el movimiento, el reposo y el número. Tales parámetros —de signo claramente cuantitativo— «son totalmente inseparables de un cuerpo, sea cual fuere el estado en que se encuentre, y de tal naturaleza que los conserva de manera constante en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda experimentar»[35]. Así pues, hay una cierta correspondencia entre este tipo de cualidades de los objetos y las ideas que en la mente suscitan. Por ese mismo motivo, su conocimiento no es fácilmente susceptible de error.

Muy diferente es la situación de las *cualidades secundarias* «que no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por la extensión, la forma, la rotura y el movimiento de sus partes insensibles»[36]. Es el caso de los colores, olores, gustos, sonidos, y demás características de tipo cualitativo que llegan a nuestra mente a través de partículas o pequeños cuerpos imperceptibles que afectan a nuestros sentidos. Tales cualidades no son objetivas. Aunque nosotros las situemos erróneamente en los cuerpos mismos, no son nada en ellos, sino que únicamente se constituyen como tales en la mente por obra de procesos cuasi-mecánicos. Lógicamente, la captación de estas cualidades está sometida a todo tipo de errores, si no fuera más preciso observar que ellas mismas son poco más que ilusiones de los sentidos (lo que Kant llamaría *meras apariencias)*.

[32] Ibíd., 205.
[33] Ibíd., 206.
[34] A. Kenny, *The Metaphysics of Mind*, o.c., 98.
[35] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento*, o.c., 206.
[36] Ibíd., 207.

Cabe establecer un paradójico paralelismo entre esta clasificación moderna y la establecida por la filosofía clásica entre *sensibles comunes* y *sensibles propios.*

Los *sensibles comunes* son aquellos que resultan accesibles a diversos sentidos. Es una característica que comparten con las *cualidades primarias,* con las que también coinciden en la índole cuantitativa de las correspondientes propiedades: tamaño, movimiento, distancia, número. Pero en lo que parecen discrepar es en su respectivo valor gnoseológico. Para los representacionistas modernos, estas propiedades son las más fáciles de captar y rara vez acontece un error en su apreciación. Mientras que para los aristotélicos es en el intento de conocerlas cuando más frecuentemente nos equivocamos. Tal es el caso, evidentemente, del conocimiento cotidiano. Basta con pensar en las discusiones entre practicantes del senderismo acerca de la distancia recorrida o la que falta por recorrer, o en las estimaciones tan divergentes acerca del número de participantes en una manifestación que ofrecen, respectivamente, los organizadores del evento y la policía municipal. Pero también es indudable que estos parámetros son los que más fácilmente se miden en el ámbito de la ciencia experimental contemporánea.

Los *sensibles propios,* por su parte, presentan no pocas semejanzas con las *cualidades secundarias.* Como estas, solo son accesibles por uno de los sentidos y presentan una índole preferentemente cualitativa. Pero también hay discrepancias en las respectivas valoraciones acerca de la facilidad para conocerlas y de las posibilidades de error. Para los peripatéticos, los sentidos son infalibles cuando conocen un sensible propio, y solo fallan *per accidens,* por malformación del órgano o por alguna coincidencia que haga engañosa la información objetiva. Así sucede, efectivamente, en el conocimiento ordinario. Excepto en casos de daltonismo o de una fuerte incidencia de la luz solar, rara vez nos confundimos respecto al color verde o rojo del disco de un semáforo urbano (en el caso del color naranja suele haber mayor margen para la discrepancia entre automovilistas y peatones). Es en el ejercicio de las ciencias positivas donde estas propiedades son más difíciles de determinar, según pudimos comprobar gozosamente a temprana edad cuando el profesor anunciaba el color del producto que resultaría de una reacción en el laboratorio de Química, y en seguida el líquido en cuestión aparecía con una coloración muy diferente de la prevista por él.

6. CARÁCTER REPRESENTATIVO DE LAS IDEAS

La postura general de Locke sobre la naturaleza representativa de las ideas comprende dos tesis difíciles de compaginar. La primera mantiene que las cosas nunca se nos presentan directamente, sino solo a través de representaciones intermedias. La segunda, en cambio, establece que las ideas, natural y evidentemente, representan cosas que se encuentran más allá de ellas, aunque no necesariamente la totalidad o las más importantes

aspectos de la naturaleza de tales cosas[37]. Si bien el tratamiento que Locke hace de esta cuestión es más complejo, bastará para el presente propósito con examinar lo que sucede con las ideas simples:

> [...] Las ideas simples no son ficciones nuestras, sino productos naturales y regulares de las cosas que están fuera de nosotros, que operan de una manera real sobre nosotros, y que de esta manera llevan toda la conformidad que se pretendió, o que nuestro estado requiere; pues nos representan las cosas bajo aquellas apariencias que ellas deben producir en nosotros y por las cuales somos capaces de distinguir las clases de sustancias particulares, de discernir los estados en que se encuentran, y de esta manera tomarlas para nuestras necesidades y aplicarlas a nuestros usos. Así, la idea de blancura, o la de lo amargo, tal como está en la mente, respondiendo exactamente a ese poder de producirla que hay en cualquier cuerpo, tiene toda la conformidad real que puede o debe tener con las cosas que están fuera de nosotros. Y esa conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas resulta suficiente para el conocimiento real[38].

Parece, por tanto, que nuestras ideas representan las cosas reales precisamente porque estas causan en nuestra mente las correspondientes apariencias, que resultan adecuadas para proporcionar un conocimiento suficiente de la realidad. Porque, si todo conocimiento se nos da exclusivamente en las ideas y por medio de ellas, ¿cómo sabes que representan adecuadamente objetos a los que no tienes ningún acceso directo? Dices que la razón de la conformidad es que las representaciones están causadas justo por las cosas que representan. Pero, según tu propia versión, en las ideas no queda representada la causalidad que las produce, de manera que difícilmente puedes acudir a ella para justificar el alcance real de tus representaciones. No es posible salir de la propia piel ni, como el barón de Münchausen, levantarse a uno mismo y a su caballo tirando de la propia coleta. Si Wittgenstein decía que lo más difícil de filosofía es el realismo sin empirismo, también se observa que no es fácil el empirismo con realismo. Según se trasluce en este texto y en otros semejantes[39], Locke no desarrolla una argumentación estrictamente metafísica o gnoseológica. Diríase que su punto decisivo es de tipo pragmático. Según él, no estamos en condiciones de aquilatar hasta qué punto conocemos algo de la realidad representada —enigma que se vuelve más impenetrable aún en el caso de las ideas complejas—, pero lo cierto es que tampoco nos hace demasiada falta. De lo que, en definitiva, disponemos es de un conocimiento de la realidad que es suficiente para el desarrollo de nuestra vida en este mundo. ¿Qué otra cosa necesitamos? Como decía Kant, hay muchas cosas que no sabemos, pero sobre todo hay muchas cosas que no necesitamos saber, entre las que se encuentran buena parte de las sutilezas de los filósofos académicos. A la postre, la actitud de Locke es pragmatista y, por lo tanto, relativista.

[37] E. GUYER, *Locke's Philosophy of Language*, o.c.
[38] J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento...*, o.c., 839s.
[39] V. CHAPPEL, «Locke's Theory of Ideas», o.c., 49-55.

Capítulo XII

SENTIDO Y REPRESENTACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

CHIRINOS, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano* (EUNSA, Pamplona 1994); HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas,* II (Alianza, Madrid 1982); LLANO, A., *El enigma de la representación* (Síntesis, Madrid 2010); LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Editora Nacional, Madrid 1980); TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna* (Paidós, Barcelona 1996).

1. CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DEL EMPIRISMO

Las líneas de pensamiento más características y prometedoras de los siglos XX y XXI, así como sus anticipaciones en el siglo XIX, proporcionan unas bases sólidas para superar el relativismo antropocéntrico gracias, sobre todo, a la introducción del concepto de *sentido,* que será la clave de la fenomenología, la filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica.

No será viable demorarse aquí en la variedad de enfoques filosóficos acerca del *sentido,* ni en las diversas causas que han dificultado el amplio despliegue filosófico que esta noción implica. Tendremos que limitarnos a dialogar con algunos de los autores que han destacado con mayor agudeza crítica el sesgo subjetivista que lleva consigo el relativismo contemporáneo en este aspecto. Nada mejor que empezar con algunas indicaciones decisivas del iniciador de la fenomenología: Edmund Husserl[1].

Puede ser oportuno tomar ocasión para esta tarea en la noción de *abstracción* que Locke expone en el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* estrechamente vinculada con los puntos clave de su teoría de las ideas:

> [...] La mente hace que las ideas particulares, que recibe de los objetos concretos, se conviertan en generales, lo que se logra considerándolas tal y como están en la mente esas apariencias, es decir, al margen de toda otra existencia y de todas las circunstancias de la existencia real, como el tiempo, el lugar o cualesquiera otras ideas concomitantes. A esa operación se la denomina abstracción, y por medio de ella las ideas tomadas de seres particulares se convierten en representativas de todas las de la misma especie; y los nombres de ellas se hacen generales y aplicables a todo lo existente que convenga a tales ideas abstractas. Estas apariencias desnudas y precisas de la mente las erige el entendimiento (con los nombres que comúnmente se les dan), sin tener en cuenta cómo, de dónde y con qué otras ideas fueron recibidas en la mente, como modelos para dividir

[1] Cf. A. LLANO, *El enigma de la representación,* o.c., 215ss.

> en clases las existencias reales, según se ajusten a esos paradigmas, y para denominarlas de acuerdo con ellos. De esta manera, cuando la mente advierte en el yeso o la nieve el mismo color que ayer percibiera en la leche, considera tan solo esa apariencia, y dándole el nombre de blancura, significa por ese conjunto de sonidos la misma cualidad en cualquier lugar que pueda imaginarse o encontrarse; y de esta manera es como se forman los universales, sean ideas, sean los términos que se emplean para expresarlas[2].

Como ya saben los lectores de este libro, poco tiene que ver esta teoría de la abstracción con la que nos propone la filosofía de raíz aristotélica. Según esta visión originaria, la abstracción no es en modo alguno una generalización, sino una penetración iluminadora en lo esencial de cada cosa. La clave de la abstracción no se encuentra por la vía de la causalidad eficiente, sino por el camino de la causalidad formal. Abstraer no es conseguir formar en la mente una suerte de «individuo vago», como decían algunos escolásticos decadentes: algo así como un individuo sin características individuales precisas que se alcanzara a fuerza de ir suprimiendo de todos los ejemplares de la especie de que se trate aquello que hace que cada uno de ellos sea precisamente este y no otro cualquiera[3]. Como advirtió Platón, el reconocimiento del *eidos* o forma esencial perteneciente a una especie determinada no puede conseguirse por el procedimiento de comparar diversos individuos de tal especie, reteniendo solo lo que tienen en común. Tal añagaza equivaldría a poner el carro antes que los bueyes. Porque, vamos a ver, ¿cómo voy a saber que un individuo pertenece a una especie determinada si todavía ignoro en qué consiste tal especie, es decir, qué significa *ser* para los ejemplares individuales de tal especie? Lo de menos aquí es la solución que Platón da a este problema. Lo que ahora importa es destacar que todos los pensadores «esencialistas» —desde Platón hasta Husserl, vía Aristóteles— han coincidido en que el conocimiento de la esencia específica no se alcanza por proceso alguno de comparación empírica, sino que existe alguna suerte de abordaje intelectual —por imperfecto que resulte— a la índole esencial de las cosas sensibles.

Con mayor contundencia y precisión que cualquier otro pensador, anterior o posterior a él, Edmund Husserl ha argumentado en apoyo de tal necesidad de captar con carácter previo las formas específicas. Veamos cómo expone tal argumentación en la segunda de sus *Investigaciones lógicas:*

> La concepción empirista pretende evitar la necesidad de admitir los objetos específicos, retrocediendo a la extensión de estos. Pero [...] esta concepción es imposible. No puede decirnos qué es lo que da unidad a la extensión. La objeción siguiente nos lo hace ver especialmente claro. La concepción combatida opera con «círculos de semejanza»: pero toma harto ligeramente la dificultad que representa el hecho de que cada objeto pertenezca a una pluralidad de círculos de semejanza y de que sea preciso contestar a la pregunta acerca de lo que separa unos de otros esos círculos

[2] J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento...*, o.c., 242s.
[3] Cf. A. KENNY, *Aquinas on Mind*, o.c.

de semejanza. Se ve claramente que, sin tener ya la unidad de la especie, sería inevitable un *regressus in infinitum*. Un objeto *A* es semejante a otros objetos; a unos desde el punto de vista *a* y a otros desde el punto de vista *b*, etcétera. El punto de vista mismo no debe, empero, significar que exista una especie que crea unidad. ¿Qué es, pues, lo que hace, por ejemplo que el círculo de semejanza condicionado por la *rojez* sea uno frente al condicionado por la *triangularidad*? La condición empirista solo puede decir: son semejanzas distintas; si *A* y *B* son semejantes con respecto a la rojez, y *A* y *C* son semejantes con respecto a la triangularidad, estas semejanzas son de *especie* diferente. Esto es, que de nuevo tropezamos con las especies. Las semejanzas mismas son comparadas y forman géneros y especies, lo mismo que sus miembros absolutos. Tendríamos, pues, que remitirnos a las semejanzas de estas semejanzas. Y así sucedería *in infinitum*[4].

2. LO ESPECÍFICO Y LO INDIVIDUAL

Según Husserl, es evidente la diferencia entre objetos específicos e individuales, y otro tanto acontece con las respectivas maneras de representación en que unos y otros llegan claramente a nuestra conciencia. El acto en que mentamos algo específico es de hecho esencialmente diferente del acto en que mentamos algo individual; y esto no lo impide el que aquella mención esté fundada en esta. Para el pensador que inició la fenomenología, los excesos del realismo de los conceptos han sido la causa de que se haya negado la realidad y la objetividad de la especie. Ahora bien, este exceso de realismo conceptual —que, por cierto, se opone al realismo gnoseológico— se ha defendido sin razón. Resulta posible y necesario concebir las especies como objetos, es decir, como representaciones ideales y unitarias.

Mantiene Husserl que la doctrina empirista de la abstracción sufre —como buena parte de las teorías del conocimiento mantenidas por la modernidad filosófica— una confusión entre dos pretensiones científicas diversas: una de ellas se refiere a la «explicación *psicológica* de las vivencias», mientras que la otra atañe a la «aclaración *lógica* de su contenido o sentido mental y a la valoración de su posible función cognoscitiva». Según Husserl, toda teoría de la abstracción que aspire a ser *epistemológica*, o sea, que pretenda explicar el conocimiento, marra su objetivo si —en lugar de describir fenomenológicamente la tesitura objetiva inmediata, en la que lo específico se hace consciente— acaba derivando a análisis empírico-psicológicos del proceder abstractivo, según causas y efectos. Se preocupa entonces principalmente por las disposiciones inconscientes, se orienta hacia las tramas hipotéticas de asociaciones, que tanto atraen a los empiristas, cuya inclinación al relativismo psicologista es notoria[5].

Por lo que concierne al caso particular de Locke, acontece lo que Husserl denomina una «hipóstasis psicológica de lo universal», que ha ejerci-

[4] E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, o.c. II, 302.
[5] Ibíd., 297-306.

do una notable influencia. Ahora bien, cabría preguntar: ¿cómo se produjo dicha hipóstasis?

En la concreta y efectiva realidad no acontece nada que se parezca a un universal: que se sepa, nadie se ha encontrado con uno en su andar por el mundo. Lo que cada uno de nosotros conoce son cúmulos de cosas que existen de manera individual, y que cabe clasificar como especies y géneros por sus semejanzas o igualdades. Si recapacitamos en eso que Locke llama «ideas» —es decir, en el ámbito de lo inmediatamente dado y vivido—, las cosas fenoménicas que ante nosotros comparecen son aparentes ensamblajes de ideas simples, de suerte que en muchos ensamblajes distintos pueden reaparecer, y de hecho así acontece, las mismas características fenoménicas, tanto aisladamente como componiendo una cierta complexión. Pero resulta que habitualmente nombramos tales cosas, no solo con nombres propios, según pretenden los empiristas corrientes, sino también con nombres comunes, como admite «el ilustre Locke», considerado por los tratadistas convencionales como un «semiempirista». A la vista de ello, parece que el hecho de poder nombrar muchas cosas con un único nombre común —por ejemplo, «liebre»— que tiene un único sentido mostraría que a tal nombre le corresponde un sentido universal o, lo que es lo mismo, una *idea universal*[6].

Pero entonces sucede, como ya vimos en Taylor[7], que nosotros podemos desensamblar los complejos de notas en una serie de notas simples, y volverlos a ensamblar una y otra vez según nuestros intereses, conveniencias o deseos. Y logramos de esta forma tener la significación de otros nombres universales que tal vez no pasan de ser meras ficciones. Lo cual no equivale en modo alguno a que estemos ante un ejercicio puramente arbitrario. Dice al respecto Locke:

> Pues si reflexionamos con detenimiento sobre esto, encontraremos que las ideas generales son ficciones y ejercicios que conllevan una cierta dificultad y no se ofrecen tan fácilmente como tendemos a imaginar. Por ejemplo, ¿no se requiere esfuerzo y habilidad para formar una idea universal de un triángulo (que no es de las más abstractas, comprehensivas o difíciles), desde el momento en que no debe ser ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todo eso a la vez y nada de eso en concreto? Realmente es algo imperfecto, que no puede existir; una idea en la que se reúnen algunas partes de (ideas) diferentes e inconsistentes. Verdad es que la mente, en este estado imperfecto, tiene necesidad de tales ideas e intenta, en cuanto puede, alcanzarlas en aras a la comunicación y al desarrollo de sus conocimientos, dos cosas a las que se siente inclinada de manera natural. Empero existen razones para sospechar que semejantes ideas son señales de nuestra imperfección[8].

[6] Ibíd., 310s.
[7] C. Taylor, *Fuentes del yo...*, o.c., 183.
[8] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento...*, o.c., 887.

3. LA IDEA DE IDEA

Husserl piensa que, en estas reflexiones de sesgo empirista, se dan cita algunos errores fundamentales: «El defecto capital de la teoría del conocimiento de Locke y de los ingleses en general, la idea poco clara de la *idea,* se revela aquí en sus consecuencias»[9]. La definición que Locke da de idea es la de *todo objeto de percepción interna.* Ahora bien, la percepción interna no necesita ser actual. Y entonces la noción de *idea* se extiende indefinidamente con el previsible resultado de todo *posible* objeto de interna percepción y, al cabo, toda posible vivencia psíquica en general pueda ser entendida como «idea».

> Pero —precisa Husserl— la palabra idea tiene en Locke al mismo tiempo la significación más estrecha de *representación* —en el sentido que caracteriza una limitada clase de vivencias y más exactamente de vivencias intencionales—. Toda idea es idea de *algo,* representa algo[10].

Se registra, además, en Locke un confusión y mezcla del fenómeno y de lo que fenoménicamente aparece, del acto (el fenómeno del acto: objeto real inmanente del curso de la conciencia) y el objeto al cual se dirige la intención, de suerte que el mismo objeto manifestado se convierte en idea y, a su vez, sus notas en ideas parciales. Y acontece algo todavía más importante, a saber: la ausencia de una distinción precisa entre la representación, en el sentido de representación intuitiva —fenómeno, imagen que tenemos en la fantasía— y representación en el sentido de representación significativa, es decir, portadora en sí misma de un sentido inteligible[11].

Advierte, por su parte, el pensador germano que tales confusiones —de las que seguía adoleciendo la gnoseología de su tiempo— confieren a la teoría de Locke sobre las ideas abstractas el aspecto de claridad que tal vez engañó a su autor:

> Los objetos de las representaciones intuitivas, los animales, árboles, etc., aprehendidos tal y como se nos aparecen, (no, pues, como los conjuntos de «cualidades primarias» y «fuerzas», que son, según Locke, las verdaderas cosas, pues estas no son en ningún caso *las* cosas que se nos ofrecen en las representaciones intuitivas), no pueden, de ninguna manera, valer como complexiones de «ideas» y, por tanto, como «ideas». No son objeto de posible «percepción interna», como si formasen en la conciencia un contenido fenomenológico complejo y pudiesen ser encontrados en ella como datos reales[12].

Husserl considera que el objeto que se aparece, tal y como se aparece, es trascendente a su aparición como fenómeno. De ahí que no se deba caer en la confusión entre las determinaciones de las cosas que se nos ofrecen en los sentidos y los momentos representativos de las sensacio-

[9] E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas,* o.c II, 311.
[10] Ibíd.
[11] Ibíd., 311s.
[12] Ibíd., 312.

nes. Es suficientemente lúcido como para distinguir entre las sensaciones y las determinaciones objetivas que las sensaciones representan. Ahora bien, habría que advertirle que las percepciones de los sentidos externos no constituyen representaciones, al contrario de lo que acontece con los sentidos internos. Si acaso, podrían serlo las captaciones de las modernas *cualidades secundarias,* ya que no son dimensiones reales de los fenómenos. En todo caso, la división entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias* llevaría a un subjetivismo que Husserl no aceptaría.

Locke considera la imagen sensible-intuitiva como la significación del nombre que le atribuimos. Mientras que Husserl, por su parte, no admite que la significación de un nombre venga dada por una idea que se le une, ya que tal postura llevaría al psicologismo que está criticando. La intención significativa de la expresión constituye el significar universal, que es posible sin ninguna intuición actual. El hecho de que a todo nombre universal le corresponda su significación universal propia es interpretado por Locke en la tesis de que a todo nombre universal le corresponde una idea universal. Pero este es el error que surge de la confusión lockeana entre el fenómeno mismo y la significación de la palabra. Y como Locke no distingue entre el fenómeno o apariencia de la correspondiente nota y la nota que aparece, ni tampoco entre la nota como momento y la nota como atributo específico, lo que —al cabo— hace con la «idea universal» es, en rigor, una hipóstasis psicológica de lo universal, y lo universal se convierte a su vez en «dato real de la conciencia»[13].

Volvamos por un momento a la idea universal de triángulo antes mencionada: un triángulo que Locke entiende que no es ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, etc. Así planteada, la idea universal de triángulo se entiende, en primer lugar, como la significación universal del nombre y, después, se le sustituye en la conciencia la existencia singular intuitiva de la correspondiente complexión de notas. En tal caso, tendríamos una imagen interior que sería «triángulo y nada más»: nos quedaríamos con las notas genéricas, separadas de las diferencias específicas e independizadas como realidad psíquica[14].

> Casi no hace falta decir —concluye Husserl— que esta concepción es no solo falsa, sino contra sentido. Sábese *a priori* que lo universal es inseparable o irrealizable. Ello se funda en la idea del género como tal. Con referencia al ejemplo, diríamos acaso más expresivamente: la geometría demuestra *a priori,* fundándose en la definición del triángulo, que todo triángulo es acutángulo, u obtusángulo, o rectángulo, etc. Y no conoce la menor diferencia entre triángulos en la realidad y triángulos en la idea, es decir, triángulos que flotan en el espíritu como imágenes. Lo que es incompatible *a priori* es incompatible en absoluto; por tanto, también la imagen. La imagen adecuada de un triángulo es ella misma un triángulo. Y Locke se engaña al creer que puede unir el reconocimiento expreso de la evidente existencia de un triángulo universal real con la existencia del mismo en la representación. Desconoce que el ser psíquico es también real y que si contraponemos el ser representado al ser real esta contrapo-

[13] Ibíd., 312-314.
[14] Ibíd., 314s.

sición no se endereza ni debe enderezarse a la oposición entre lo psíquico y lo extra-psíquico, sino a la oposición entre lo representado —en el sentido de lo meramente *mentado*— y lo *verdadero* —en el sentido de lo correspondiente a la mención—. Pero ser mentado no significa ser algo psíquico real[15].

Husserl le diría a Locke que un triángulo es algo que tiene triangularidad, pero la triangularidad no es, por su parte, algo que a su vez tenga triangularidad. La idea universal de triángulo, como idea de la triangularidad, es idea de lo que es tenido por todo triángulo como tal, pero no es la idea de *un* triángulo. Curiosamente, Locke concibe el triángulo universal no solo como un triángulo privado de cualquier diferencia específica, sino también como un triángulo que las reúne todas a la vez. Lo cual penetra en el terreno de lo contradictorio.

4. UN PREDECESOR

En su libro acerca de los orígenes de la filosofía analítica, resalta Michael Dummett que fue gracias a la herencia de Franz Brentano como Husserl se desprendió de los planteamientos empiristas e invalidó el psicologismo. Para un seguidor de Brentano, todos los actos mentales están caracterizados por la intencionalidad y, por ello, tiene cada uno su correspondiente objeto o —al menos— la pretensión de tenerlo. Una emisión lingüística no es, por supuesto, un acto mental; pero el tener el sentido que de hecho posee se debe, según Husserl, a que está informado por un acto mental, al que él llamó el «acto que confiere sentido». Para Husserl, ciertamente, este acto que confiere sentido no era un *acto separado,* que yaciera debajo del acto físico de la emisión lingüística y así le invistiera de sentido, concepción contra la que Wittgenstein lucharía sin tregua. Porque Wittgenstein entiende que, cuando yo pienso en el lenguaje, no hay «significados» que anden circulando por la mente, además de la expresión lingüística; porque el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento; y el pensar no es un proceso incorpóreo que presta vida y sentido al lenguaje, y que se pudiera desprender del lenguaje mismo. Lo que más bien hay es justamente un *acto simple* que consiste en emitir las palabras como realidades que tienen un cierto sentido y que están constituidas por dos aspectos, uno físico y otro mental[16].

La raíz aristotélica del pensamiento de Brentano le proporciona, entre otras ventajas, la de centrar sus teorías psicológicas y lógicas en el juicio, que es el acto expresivo completo. De esta forma, al superar sistemáticamente el nivel propio del concepto y centrarse en la proposición y el juicio, evita la usual y desafortunada identificación del inteligir con el representar y, en último término, con el pensar.

Siguiendo una investigación de María Pía Chirinos sobre intencionalidad y verdad en la teoría brentaniana del juicio, se debe subrayar que

[15] Ibíd., 315.
[16] M. DUMMETT, *Origins of Analytical Philosophy,* o.c., 43.

una de las tesis decisivas de Brentano es precisamente la que sostiene la irreductibilidad del juicio a la representación.

En su *Psicología desde un punto de vista empírico* establece Brentano una clasificación tripartita de los fenómenos psíquicos, que resultan divididos en tres tipos o clases: representaciones, juicios y fenómenos de amor y odio. Como dice Chirinos, «la cuestión primordial para Brentano era no solo aceptar la heterogeneidad entre juicio y representación, sino delimitar el criterio por el que se establecían sus diferencias. La introducción propiamente metódica al tema de la distinción juicio/representación no podía ignorar el camino adoptado para otras cuestiones de su psicología y, de forma particular, el recurso a la experiencia, basada en el uso del sano sentido común. Esto le lleva a reconocer que todos los que de algún modo u otro han estudiado esta temática, han establecido algunos criterios distintivos entre ambos actos, pero también resulta necesario determinar hasta qué punto tales criterios permiten hablar de dos actos distintos»[17].

En tal sentido, no basta con aceptar que la representación tiene, entre los fenómenos psíquicos, un carácter fundante. Como cuando Brentano decía en el primer volumen de su *Psicología* que «designábamos con el nombre de fenómenos psíquicos, tanto las representaciones como aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones. Apenas necesitamos advertir que una vez más entendemos por representación, no lo representado, sino el acto de representarlo. Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier acto psíquico. Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es representado. De este modo, la determinación dada comprende todos los ejemplos aducidos de fenómenos psíquicos, y, en general, todos los fenómenos pertenecientes a esta esfera»[18].

Para dar un paso más, que se lleva a cabo en el segundo volumen de la *Psicología desde un punto de vista empírico,* es necesario tener presente un sólido criterio de clasificación. Después de inspeccionar los propuestos por autores diversos, Brentano se acerca explícitamente a la perspectiva aristotélica, que «tiene por principio divisorio la diversa referencia al objeto inmanente de la actividad psíquica, o la diversa modalidad de su existencia intencional»[19]. Lo que mejor distingue a los fenómenos psíquicos de los físicos es que a estos últimos algo les es inherente objetivamente. De lo cual puede deducirse que las más profundas diferencias entre los diversos fenómenos psíquicos serán las que atiendan al modo de acuerdo con el cual algo le es objetivo a cada clase. Lo decisivo, por tanto, es la manera que cada índole de acto psíquico tiene de referirse al objeto.

Según tal criterio, «hablamos de representación siempre que algo se nos aparece. Cuando vemos algo, nos representamos un color; cuando oímos algo, un sonido; cuando imaginamos algo, un producto de fantasía. Gracias a la generalidad con que usamos la palabra, pudimos decir que es

[17] M. P. Chirinos, *Intencionalidad y verdad en el juicio,* o.c., 118.
[18] F. Brentano, *Psicología desde un punto de vista empírico,* o.c., 13.
[19] Ibíd., 88.

imposible que la actividad psíquica se refiera a algo que no sea representado. Cuando oigo y comprendo un nombre, me represento lo que designa; y, en general, este es el fin de los nombres, provocar representaciones»[20].

Y este es el camino metódico que Brentano adopta para la inicial aclaración de lo que es el juicio: «Entendemos por *juicio,* el admitir algo (como verdadero), o rechazarlo (como falso), de conformidad con la acepción filosófica usual. Pero hemos indicado ya que este admitir o rechazar se encuentra también en ciertos casos para los que muchos no usan la expresión juicio, como, por ejemplo, en la percepción de los actos psíquicos o en el recuerdo. Y, naturalmente, no dejaremos de subordinar también estos casos a la clase del juicio»[21].

En la filosofía moderna y en buena parte de la contemporánea, resulta evidente que se ha omitido esta importante distinción entre actos que sencillamente se incluían en el capítulo de rendimientos cognoscitivos sin ulteriores especificaciones. Pero esta discriminación es de la mayor importancia. Para acercarse a una cierta unanimidad científica en un asunto tan relevante, Brentano mantiene firmemente que el método ha de ser la reiterada observación de nuestra experiencia interna, volviendo a ella una y otra vez para afinar cada vez más en la aquilatación de las semejanzas y diferencias entre los diversos tipos de actos psíquicos. Cuando Brentano afirma que la representación y el juicio son dos distintas clases fundamentales de fenómenos psíquicos, quiere decir que son sendas modalidades completamente diversas de la conciencia que tenemos de un objeto. Obviamente no niega lo que había afirmado desde el comienzo: que todo juicio supone una representación. Lo que afirma es que «todo objeto juzgado es recibido en la conciencia de un doble modo, como representado y como afirmado y negado»[22].

Nada es juzgado sin que sea representado; pero tan pronto como el objeto de una representación se convierte en el objeto de un juicio, tanto afirmativo como negativo, la conciencia sienta una clase completamente nueva de referencia.

Según Brentano, la diferencia entre juicio y representación no puede consistir ni en la mayor o menor intensidad respectiva, ni en el carácter simple o completo de los correspondientes objetos. Y el caso es que todos podríamos aducir ejemplos tanto de representaciones vívidas como de juicios dubitativos o vacilantes. Tampoco se trata de la presencia o ausencia de complejidad en los objetos que se consideran. Brentano concuerda con la lógica tradicional cuando admite representaciones complejas que pertenecen a la primera operación de la mente, o simple aprehensión. Por poner ahora un ejemplo de Frege, si consideramos la frase «La casa de madera del rey Príamo», estamos ante una representación compleja, no —como podría parecer de entrada— ante un juicio, porque en ella no se afirma ni se niega nada. En cambio, con los mismos «materiales represen-

[20] F. BRENTANO, *Psicología desde un punto de vista empírico,* o.c., 90. Desde luego, el uso por parte de Brentano del término «representación» no lleva consigo connotaciones representacionistas.

[21] Ibíd., 90s.

[22] Ibíd., 97.

tativos», por decirlo así, podríamos formar un juicio como «La casa del rey Príamo es de madera». Lo que evidentemente se ha añadido en esta segunda expresión es la cópula «es». Pero Brentano no mantiene que lo distintivo de los juicios sea la presencia de sujeto y predicado, sino más bien lo que posteriormente —desde Frege— se llamará *fuerza asertiva,* ese componente pragmático del juicio que puede acompañar a contenidos proposicionales tanto afirmativos como negativos. No parece, en cambio, acertada la tesis de Brentano respecto a las proposiciones existenciales, según la cual un enunciado del tipo «A existe» —y, sobre todo, del tipo «*A* no existe»— no estaría compuesto de sujeto y predicado, ya que la existencia sería solo la posición de la cosa. Cuando es más cierto que las expresiones incompletas del tipo «... existe» o «... no existe» son estrictamente predicados de segundo nivel, como se sabe al menos desde Frege.

CAPÍTULO XIII

IRREALIDAD Y SUBJETIVIDAD

1. SUPERACIÓN DEL RELATIVISMO

Serios pensadores contemporáneos, como Brentano, Frege y Husserl han replanteado cuestiones centrales de *Teoría del conocimiento* con el objetivo de superar —desde diferentes perspectivas— el relativismo al que el subjetivismo antropocéntrico había conducido a la filosofía del siglo XIX. Tal depuración constituye la condición de posibilidad de las corrientes filosóficas más fecundas del siglo XX y comienzos del XXI, entre las que destacan la fenomenología, la hermenéutica y un análisis del lenguaje cada vez más liberado del positivismo lógico.

Esta es la encrucijada en la que el pensamiento más reciente ha buscado el cabo de su interno hilo conductor. Atrapados como estábamos en las falacias del historicismo, no nos ha resultado fácil advertir que la única forma de pensar en serio es insertarse en una tradición viva, como Alasdair McIntyre está poniendo de relieve. Lo malo de apelar a la improvisación genial es que se pretende abrazar un fantasma. La filosofía es un oficio vinculado a un propósito histórico, es decir, una tarea que recuerda y anticipa: una gran tradición de pensamiento y, justo por ello, un empeño que muere si no progresa.

De todo genuino proyecto filosófico es verdad decir que permanece allí donde comienza. Antonio Millán-Puelles ha entendido, casi desde los comienzos de su aventura intelectual, que es precisamente la tradición que en Platón y Aristóteles comienza, y que encuentra en Tomás de Aquino una referencia destacada, una de las que mejor permite entablar un diálogo filosófico coherente con otras tradiciones y llegar a síntesis que supongan auténticos avances.

La proyección contemporánea de Millán-Puelles se encuentra vinculada a la fenomenología y, especialmente, al esfuerzo por dilucidar las notas diferenciales de ese tipo de entidades que carecen de realidad, sin por ello estar privadas de objetividad. ¿Qué estatuto les corresponde? La confusión a que puede conducir un tratamiento poco apurado de este problema, incluso en la rigurosa atmósfera intelectual de los fenomenólogos, puede ejemplificarse por los equívocos de toda suerte que suelen acompañar a las *teorías de los valores*, y que siguen persiguiéndonos hasta ahora mismo. Lo peor de estas axiologías convencionales es que no se sabe bien de qué están tratando porque a la presunta idealidad de los valores le atribuyen no pocos de nuestros contemporáneos el peso de una índole real que precisan para mover por atracción nada menos que la conducta humana. Lo malo del idealismo —del que un sector de la fenomenología no termina de desembarazarse— es que confiere realidad a los construc-

tos del pensamiento. Mientras que, simétricamente, la paradoja del realismo estriba en que (acertadamente) considera como ideales las estructuras objetivas a las que el conocimiento intelectual humano tiene que recurrir para pensar la realidad.

Por agotarse en su intencionalidad, el concepto es una mediación que no mediatiza. Es una silenciosa mediación que inmediatiza, que hace presente en sí mismo aquello por lo que está, mientras que el concepto —por decirlo así— se esconde, no comparece. La eficacia de esta intencionalidad pura viene dada precisamente por su ausencia temática. Como decía Wittgenstein, vamos a buscarla donde tendría que estar y lo que resulta es que no está. Lo cual justifica, en primera instancia, al empirismo nominalista que —con todo— acaba mostrando su inviabilidad, porque solo puede articularse como un pragmatismo que no ofrece explicaciones satisfactorias de la conducta humana. El nominalismo conduce sin remedio al relativismo que solo puede superarse desde el nivel del concepto.

Tanto Heidegger como el propio Wittgenstein han invalidado contundentemente el representacionismo, pero ni el uno ni el otro están en condiciones de ofrecer una solución que no implique relativismo y, en último término, naturalismo. Tal solución no naturalista —reveladora de la irreductibilidad de la inteligencia a la naturaleza física— es la que se puede encontrar desde la teoría clásica de la intencionalidad pura. Cabría entonces hablar, como ha hecho Inciarte, de una «segunda inmediación», de una inmediación no sensible, de una inmediación intelectual, que acontece en los conceptos más elementales y básicos ejercidos en el surgir mismo de la vida racional y estudiados por la metafísica. A partir de este radical nivel —la aprehensión más simple— se superponen toda suerte de planos de mediación intelectual, cuyo último valor cognoscitivo se relativizaría y desvanecería si no fuera por aquella inmediación inicial. En un sentido muy distinto del hegeliano —no dialéctico sino analógico—, es preciso admitir que en el conocimiento intelectual no hay mediación posible sin inmediación, al tiempo que fácticamente tal inmediación solo acontece vinculada a algún tipo de mediación[1].

2. LO OBJETIVO Y SU IRREALIDAD

El panorama de la objetividad humana va perdiendo el espesor cosista que le había atribuido el racionalismo. Gracias al catalizador fenomenológico, la mejor filosofía contemporánea ha rescatado y expandido ese ámbito del ser intencional que los medievales —judíos, árabes y latinos— supieron hacer surgir de la tradición aristotélica. Es el territorio del *sentido,* noción clave del pensamiento del siglo XX, tanto analítico como fenomenológico y hermenéutico. La taxonomía de los «tres reinos» hará fortuna en autores tan diferentes como Frege, Hartmann, Gadamer y Popper. Pero, de nuevo, el representacionismo racionalista, todavía operante, acabará por lastrar la finura de tales análisis con su invencible tosquedad.

[1] Cf. A. LLANO, *El enigma de la representación,* o.c., 266.

Junto a ellos, la analítica de Millán-Puelles destaca por una finura que tal vez no se encuentre en ninguno de sus coetáneos. Por poner un solo ejemplo, la aclaración de la naturaleza de la lógica desarrollada por Millán es una pieza doctrinal de notable claridad y precisión. Los entes lógicos son puras relaciones intencionales, mediaciones objetivas construidas por el intelecto para articular científicamente las originarias mediaciones intelectuales. Tales entes de razón del tipo relación permiten que, en el ámbito del sentido, aflore la perfección propia de la inteligencia, es decir, la verdad.

En modo alguno es trivial este planteamiento porque el concepto de verdad —y su valor primordial— solo se salva si se entienden las conexiones lógicas como puras relaciones intencionales (minusvalorar estos matices como meramente «técnicos» conduce al colapso de cualquier discurso filosófico que pretenda una básica seriedad). Si la verdad se explica como mera desvelación o *aletheia,* al modo heideggeriano, nos encontramos ante un sofisticado naturalismo porque entonces no se otorga ninguna relevancia al propio quehacer intelectivo, a ese modo de ser y de operar exclusivo del entendimiento (e irreductible a cualquier naturaleza dada) sin el cual la verdad no se puede ni siquiera concebir. Si, en el otro extremo, se pretende dotar a la inteligencia de estructuras *a priori,* al estilo kantiano, el naturalismo mental es aún más craso porque —a pesar de las protestas de espontaneidad y autonomía— el entendimiento mismo resulta en cierta medida reificado. Para superar el naturalismo y poder dar cuenta de ese enigmático rendimiento que es la verdad, es preciso que se cumplan al menos dos condiciones: primera, que la inteligencia «produzca» —al conocer— estructuras propias, no tomadas sin más de las cosas ni copiadas de ellas; segunda, que esas estructuras no sean reales ni devengan reales. Ambos requisitos los cumplen netamente las relaciones lógicas —que acontecen, inicialmente, en la predicación— como segundas intenciones que son relaciones irreales reflejas.

Semejante planteamiento se encuentra limpiamente en la *Teoría del conocimiento* de Millán-Puelles, quien afirma categóricamente: «Sin contar con lo irreal no cabe ningún realismo, ni siquiera el de una mera actitud»[2]. Y a la elucidación de lo irreal es a la que denomina «teoría del objeto puro». Como pretende justamente deshacer la macla entre lo objetivo y lo real, defiende su motivación para llamar «teoría del objeto puro» a la explicación metafísica de lo irreal: «Lo irreal no tiene otra vigencia que su mera *objetualidad,* vale decir, su puro y simple darse como objeto ante una subjetividad consciente en acto. En ningún sentido es *res obiecta,* sino tal solo *obiectum:* mero ser-*ante*-la-conciencia y para ella. Fuera de esto no es nada (si es que de verdad el ser eso, y absolutamente nada más, merece ser llamado ser). De ahí que su constitutiva oposición a lo real *qua* real, que es *transobjetual* en el sentido de que su ser no se agota, ni consiste tampoco bajo ningún aspecto, en estar-siendo-objeto ante una subjetividad consciente en acto»[3].

[2] A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro,* o.c., 18.
[3] O.c., 21.

Para pasar, según propone MacIntyre, del paradigma moderno de la *certeza* a una edición nueva del paradigma de la *verdad,* es necesario elaborar una teoría de la irrealidad en el marco de una renovada metafísica realista que haya asimilado las lecciones del fracaso del racionalismo y de sus críticas truncadas[4]. Tal es la empresa llevada a cabo, en buena parte, por Millán-Puelles en el curso de sus indagaciones acerca de la objetividad pura. Lo que ninguna crítica del modelo de la certeza había advertido es que el error del racionalismo —y de los idealismos subsiguientes— radica en el intento de conferir realidad a las representaciones en cuanto tales, es decir, en el afán de acercar tanto la objetividad a la realidad que acaben por confundirse. El «realismo crítico» del pasado siglo reitera el error sin pretenderlo y, lo que es peor, sin saberlo.

Por el contrario, la impugnación del representacionismo llevada a cabo por Millán-Puelles, en lugar de pretender reificar la representación, la desrealiza. Estamos en los antípodas de la *realitas obiectiva* cartesiana y neoescolástica: ante algo tan insólito y tan interesante como es la identificación de la (pura) objetividad con la irrealidad. Se trata de una estrategia metódica que es anti-cartesiana y anti-neoescolástica en el sentido de que supera el escepticismo a base de mostrar que las representaciones objetivas son *en sí mismas* irreales, en vez de empeñarse en recuperar trabajosamente para ellas una realidad extramental que, en rigor, no poseen. Las lanzas del genio maligno se tornan cañas cuando se aceptan serenamente *casi* todas sus pretensiones, a saber, que la mayor parte de las representaciones que comparecen ante la conciencia son solamente eso: objetos puros, «cositas mentales», no dobletes presuntos y problemáticos de unas realidades exteriores mediadas por tales objetos[5].

La estrategia aparentemente minimalista —de «perfil bajo», se diría ahora— había sido adoptada por Aristóteles en su discusión con el relativismo expuesta en el libro IV de la *Metafísica.* Si en este decisivo precedente tal proceder conducía a la exclusión del ente veritativo y del ente *per accidens* del objeto de la ciencia primera para centrarse en el estudio del ente real, hoy —después de las transformaciones de la metafísica y el fracaso de sus respectivas críticas— ya no es posible limitarse a ello. Es preciso explorar cumplidamente los ámbitos de lo irreal para mostrar que, en cierto modo, la realidad es una «excepción a la irrealidad». Solo que el reconocimiento de tal «excepción» es decisivo para detectar la irrealidad de lo puramente objetivo y trascenderla hacia el conocimiento de la realidad misma[6].

[4] Cf. A. MACTINTYRE, *First Principles,* o.c.

[5] Cf. A. LLANO, «Millán-Puelles: una teoría de la irrealidad»: *Revista de Filosofía,* III época, 5/7.

[6] «La teoría de Millán-Puelles acerca del objeto puro [...] pone en marcha una interesante dialéctica entre realidad e irrealidad, en la que la irrealidad es precisamente el camino hacia la realidad y su salvaguarda. El idealismo proviene de la pretensión de conferir realidad a aquello que se agota en *ser objeto.* Millán reduce drásticamente la objetividad a la presencia actual o posible ante la mente, corrigiendo así la tendencia a confundir objetividad con realidad. De esta manera, el ámbito de lo real se hace más estrecho, precisamente por concebirlo de manera más estricta. Uno de los aspectos más originales de la teoría [...] es la "salvación" del carácter real de la libertad humana a través de la irrealidad propia de la deliberación, en

La representación no estriba en hacer las veces de lo representado. Lo transobjetual puede ser representado, pero su ser propio no consiste en ser objeto; no se agota en ese pasivo *ser hecho presente* ante la conciencia, que es el efecto del representar activo llevado a cabo por la facultad cognoscitiva. Del objeto puro, en cambio, cabe decir que es puramente objetual: «Todo su ser es un mero ser representado *(repraesentari),* un estar-presente según el modo de un correlato objetual o término intencional de una conciencia en acto»[7].

Estamos, por tanto, ante una consideración metafísica de la objetividad que es extraordinariamente original, más aún, insólita. Que yo sepa, no se había intentado anteriormente abordar las cuestiones filosóficas capitales desde la perspectiva de la irrealidad en lugar de atenerse preferentemente a la óptica de la realidad. En la metafísica del realismo clásico se reconoce la presencia de lo irreal, pero solo para excluirlo inmediatamente del tema propio de la filosofía primera, que es *el ente exterior y separado.* Mayor atención recibe lo irreal en el pensamiento racionalista moderno, pero con una estrategia metódica que acaba por conducir precisamente al «final de la metafísica».

Se ha podido decir que el pensamiento idealista moderno supone una «simetrización» respecto al realismo clásico, ya que el lugar del fundamento queda trasladado del ser al pensar. Pero tal inversión es falaz porque no procede desandar el camino filosófico moderno y regresar a posiciones tradicionales, sino que es necesario aceptar el desafío del representacionismo y explicitar la inesperada ganancia filosófica que se obtiene de su impugnación.

Desde Wittgenstein y Heidegger, la mejor filosofía de los siglos XX y XXI se centra, efectivamente, en la crítica al racionalismo representacionista. Heidegger denuncia el «olvido del ser» que resulta de la sustitución de la verdad por la representación; pero —al incluir en esta descalificación a la entera metafísica clásica— nos remite a una historia posmetafísica del ser que termina por desvanecerse en aventuras deconstructoras, debilidades esteticistas, o sofisticadas sustituciones de la filosofía por la literatura. Wittgenstein, por su parte, mostró que lo peor de esas presuntas entidades mentales intermedias es, sencillamente, que no existen: lo cual es en cierto sentido verdadero; pero la mayor parte de los seguidores de Wittgenstein —con algunas excepciones: las de Anscombe, Geach y Kenny, sobre todo— ha carecido de la profundidad filosófica necesaria para indicar cuál es precisamente ese sentido en el que tal descalificación del mentalismo representacionista es radicalmente certera.

A lo largo de este tratado hemos seguido el hilo conductor de la actual polémica sobre la representación, núcleo a su vez de la dialéctica modernidad-posmodernidad. Se ha intentado ofrecer un camino que no lleve desde el abandono del modelo representacionista de la certeza hasta el relativismo escéptico, sino que conduzca desde la superación del para-

la que se ponderan motivos y finalidades de una manera puramente objetiva, para posibilitar una decisión que ya es plenamente real» (A. LLANO, *Caminos de la filosofía,* o.c., 119).

[7] Ibíd., 127.

digma de la certeza hasta una edición nueva del paradigma de la verdad. El horizonte perseguido es el de una renovada metafísica realista que haya asimilado las lecciones del fracaso del racionalismo y de sus críticas truncadas.

3. ACTO Y FORMA EN EL CONOCIMIENTO

Lo que ni el racionalismo ni la mayor parte de sus críticos han advertido es la irrealidad de lo representado *como tal;* irrealidad que es necesaria tanto para «salvar» la realidad de todos los fenómenos reales como para aceptar la irrealidad de todos los fenómenos irreales. Porque «si la patencia u objetualidad fuese algo real en el objeto *ut sic,* no podría haber objetos irreales, pues no es posible que algo real sea en ellos, mas tampoco podría haber objetos reales, pues no cabe que la patencia incremente la realidad de lo patente, ni que la latencia elimine o aminore esta realidad»[8].

Los equívocos que Millán-Puelles disuelve provienen, en gran medida, de una deficiente comprensión de la articulación entre *acto y forma en el conocimiento*[9]. Se conocen formas, pero el conocimiento mismo es un acto: no es una forma ni implica la producción de una forma intencional distinta de la forma real. Lo que hay de propio en el conocimiento no es una presunta forma intencional que hiciera vicariamente las veces de la forma real: para que haya auténtico conocimiento, la forma real y la forma conocida han de ser idénticas. Lo que hay de propio en el conocimiento es el ser intencional que la forma adquiere al ser conocida, y que es distinto del ser real que la misma forma posee en cuanto que hace parte del tejido constituido por la naturaleza de las cosas. Lo cual abre la posibilidad de que haya *objetos puros,* es decir, formas cuyo único ser sea el ser-conocidas. La irrealidad del ser-conocido es condición de posibilidad del conocimiento de lo real y de la patentización de lo irreal:

> El peculiar valor de irrealidad que es propio del puro y simple «ser objeto» hace posibles [...] tanto la idea de la realidad de los objetos reales cuanto el concepto de irrealidad de los irreales. En aquellos el valor de lo irreal conviene solo al respectivo *objici,* mientras que en estos atañe a lo que cumple la función de objeto y no a esta función tan solo[10].

Se registra así la ya aludida paradoja de que, mientras el idealismo considera como real la objetualidad, el realismo la toma como ideal o irreal:

> En este contexto el realismo ha de definirse como la doctrina que afirma que la objetualidad de lo real es irreal, no a pesar de ser verdadera, sino justo por serlo. La verdad concerniente a esta objetualidad, además de ser compatible con el hecho de que el estar-siendo-objeto es un modo

[8] Ibíd., 156. Cf. 269-271.
[9] Ibíd., 619.
[10] Ibíd., 163.

> irreal de ser, también exige o presupone este hecho, si bien es cierto que otro tanto se ha de decir para el caso de lo irreal. Lo que distingue de su contrario a este caso es que hay en él —permítaseme expresarlo de esta forma— un doble ser irreal: el que de un modo genérico conviene a todo comportarse como objeto y el que exclusivamente pertenece a lo que, careciendo de existencia, es, sin embargo, manifiesto o patente[11].

Otra cara de la paradoja en cuestión es el hecho de que «la objetualidad no implica el ser del objeto, sino el del sujeto»[12]. Es lícito a su modo el *cogito ergo sum;* pero no el *cogitatum, ergo est.* Y esta segunda es la forma específica del idealismo representacionista, en el que lo problemático no es la existencia del objeto, sino precisamente la existencia del sujeto (como acontece, a su modo, en el caso de la filosofía teórica kantiana). Solo la admisión de lo irreal como distinto de lo real abre camino al reconocimiento del peculiar ser de la conciencia. De ahí que tanto el materialismo como el idealismo absoluto tengan cerrado el camino de la antropología. Si Zubiri mantuvo con razón que el hombre es un *animal de realidades,* Millán-Puelles es aún más certero cuando sostiene que la capacidad de recordar, imaginar, proyectar y fingir objetos no existentes es indisoluble de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin tales irrealidades, el ser humano no sería lo que realmente es[13].

La estrategia aparentemente minimalista —de «perfil bajo»— que sigue Millán-Puelles había sido adoptada por Aristóteles en la discusión con el relativismo expuesta en el libro IV de la *Metafísica.* Si en este antecedente tal proceder conducía a la exclusión del ser veritativo y el del ente *per accidens* del tema de la ciencia primera para centrarse en el estudio del ente real, hoy —después de las transformaciones de la metafísica y el fracaso de sus respectivas críticas— ya no es posible limitarse a ello. Es menester explorar cumplidamente las galerías de lo real para mostrar que en cierto modo la realidad es una «excepción a la irrealidad». Solo que el reconocimiento de tal «excepción» es decisivo para detectar la irrealidad de las representaciones y trascenderla hacia el conocimiento de la realidad misma en la medida en que nos resulte accesible.

4. LO «SUPERTRASCENDENTAL»

El enfoque de esta consideración de lo objetivo manifiesta una clara ganancia respecto a la ontología clásica porque, al incluir la irrealidad en el campo de lo estudiado por la *Teoría del conocimiento,* ya no se marginan sistemáticamente las «cosas» que no pueden tener ninguna existencia distinta de su estar ante la mente, sino que se incluyen temáticamente las ficciones literarias, las imágenes audiovisuales, las meras posibilidades, lo futuro y lo pasado, las ensoñaciones y los proyectos (lo cual presenta

[11] Ibíd., 166.
[12] Ibíd., 67.
[13] Ibíd., 260.

interesantes repercusiones de la *Teoría del conocimiento* en la ética, que se están comenzando a desplegar, como muestran Ferraris y Gabriel, entre otros). Esto implica que el ámbito discursivo de esta gnoseología es máximamente universal, «supertrascendental» se podría decir. Todo ello al servicio de un realismo que, justo por haberse hecho extremadamente vulnerable, presenta una irreprochable acreditación. Ahora ya sabemos que sin contar con la irrealidad no cabe realismo alguno.

Ha sido Millán-Puelles —inspirador de este capítulo— quien ha acometido la ímproba tarea de poner cierto orden en el paradójico territorio de lo *irreal,* tanto sensible como inteligible. El fundamento de tal taxonomía revela la orientación fenomenológica de este pensador:

> Puesto que lo irreal es, en cuanto irreal, puro objeto o mero término intencional de la conciencia en acto, la tipología de los actos de conciencia debe necesariamente traducirse en una tipología de lo irreal, o lo que es lo mismo, esta debe fundamentarse en aquella, paralelamente a como la presencia de lo irreal está basada en el acto intencional correspondiente[14].

Respecto a la *vexata quaestio* de la «subjetividad» de las cualidades secundarias, Millán-Puelles se separa —como en otros muchos puntos— de las posturas convencionales y mantiene una tesis propia:

> Los colores y sonidos existen no solo en las respectivas percepciones, sino también fuera de ellas, mientras que los demás sensibles propios existen únicamente en cuanto que son percibidos[15].

Pero esta tesis no implica que los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto sean meramente subjetivos o formalmente irreales, sino que solo pueden existir cuando están existiendo las correspondientes percepciones: son transobjetuales —no transubjetivos— como tales suavidades o asperezas, fríos o calores, olores y sabores. «Subjetivo» no quiere decir, pues, lo mismo que «irreal»: «Toda la realidad de los objetos propios de estos sentidos es, formalmente considerada, intrasubjetiva y, en consecuencia, lo que de tales objetos alguien siente es *totalmente real*»[16]. Curiosamente, en cambio, los colores y sonidos pueden ser parcialmente irreales porque cabe que existan sin estar siendo percibidos. Se cumple —como sucede en otros temas filosóficos— una especie de «ley de cruz» entre lo real y lo irreal.

Al hacer la cartografía de lo irreal y llegar al ámbito de las imágenes y sentidos internos, no se han de olvidar los trasuntos que pueblan nuestros sueños. Resulta que las imágenes oníricas pueden ser representativas —a su modo— de una genuina realidad. Pero esto no las hace menos irreales.

«Si en una noche de otoño sueño que las hojas van cayendo de los árboles, es muy probable que lo que así me imagino esté efectivamente

[14] Ibíd., 329.
[15] Ibíd., 389.
[16] Ibíd., 397.

aconteciendo»[17]. Pero este acontecimiento no confiere a tales imágenes ningún tipo de realidad suplementaria. La argumentación remite a la irrealidad del horizonte soñado con su carga ambiental completa. Pero quizá cabe una explicación más radical sugerida por otro ejemplo semejante que trae a colación Wittgenstein en *Sobre la certeza:* mi soñar que llueve motivado por el hecho de que efectivamente está lloviendo no es más real que mi ensoñación de la lluvia en una noche serena[18]. Y es así porque a una representación en cuanto tal no le corresponde ninguna realidad, ni siquiera en la hipótesis de que realmente exista la realidad que supuestamente podría corresponderle.

Las imágenes oníricas y, de modo distinto, las ficciones literarias pueden representar algo existente, mientras que el ente de razón es lo «apodícticamente inexistente». El tipo filosóficamente más interesante de *ens rationis* está constituido por las *secundae intentiones* que enlazan mentalmente a varios conceptos y los integran en un sistema científico: son las «relaciones irreales reflejas»[19]. Como hemos avanzado a lo largo de este libro, el reconocimiento de las relaciones irreales de segundo nivel (en terminología fregeana), como diferentes de las relaciones reales, es condición necesaria del realismo metafísico porque, si no admitimos la peculiaridad de las relaciones de razón, se asimilarían a ellas las presuntas relaciones reales y, con ellas, todos los objetos de la experiencia, con lo cual estaríamos en un completo inmanentismo donde valdría el planteamiento espinosiano de que el orden y conexión de las ideas es idéntico al de las cosas.

En consecuencia, la pretensión racionalista de disipar completamente, y de una vez por todas, las ilusiones cognoscitivas no desemboca en un realismo completo, sino justo en su contrario, en el «sueño de la razón», que resultaría insuperable mientras no se abandonara el modelo objetivista de la certeza y se evitara con ello una simplista teoría de la verdad como adecuación; porque la adecuación veritativa resulta inviable sin esa «reflexibilidad originaria» que el mismo Millán-Puelles desveló en otro de sus libros fundamentales[20].

También en el ámbito práctico «lo irreal es imprescindible para la realización de nuestro ser»[21]. Todo el despliegue de la vida moral es un continuo habérselas con irrealidades: en todo proceso de decisión, sin ir más lejos, las posibilidades que aspiran a convertirse en proyectos son, antes de que se realicen, objetos puros, es decir, irreales. Esta es la gran paradoja filosófica: sin el juego de lo irreal con lo real, es inviable la metafísica (y la ética).

Un campo cada vez más visitado por la filosofía actual es el de la ontología modal y, muy especialmente, el de la posibilidad objetiva. Cabe

[17] Ibíd., 424.

[18] «Quien, soñando, dijera "Sueño", por mucho que hablara de un modo inteligible, no tendría más razón que si dijera en sueños "Llueve" cuando está lloviendo en realidad. Aunque su sueño estuviera en realidad relacionado con el ruido de la lluvia» (L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza.* Compilado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright [Gedisa, Barcelona 1988] n. 90c).

[19] A. LLANO, *Caminos de la filosofía,* o.c., 543ss.

[20] A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* o.c.

[21] Ibíd., 832.

mantener que lo meramente posible es irreal, pero no imposible, contra los defensores del Principio de Plenitud, quienes mantienen que todo lo posible tiene que llegar a existir. Aunque con interesantes antecedentes griegos, el problema lo actualiza modernamente Arthur Lovejoy[22], de quien se discute si aceptó o no el principio, pero que en todo caso influyó en que lo defendieran Jaako Hintikka[23] y Simo Knuutila[24]. Desde una visión realista, se ha de mantener que una posibilidad que nunca se llega a realizar no pasa por ello a ser imposible: sigue siendo apta para existir, aunque nunca llegue a ejercer esa capacidad.

Especialmente interesante es el problema filosófico en el que se plantea la posibilidad de que lo irreal surja de lo real, o que algo sea real de tal manera que consista en hacer presente algo irreal. Una solución banal conduciría a atribuir a lo irreal una *existentia diminuta,* de manera que lo irreal fuera una mínima y evanescente entidad. En cambio, para el realismo metafísico «la verdad de esta presencia significa que incluso cuando el objeto es algo real es, en cambio, irreal su presencia al sujeto correspondiente»[25]. La reificación de la mente —secuela de la pérdida de la analogía del ser— impide advertir que «la causa eficiente de la representación, es decir, la subjetividad aptitudinalmente consciente, produce, al ejercer la actividad representativa, la presencia del objeto en tanto que esta presencia es algo real, y no solo algo verdadero, en la subjetividad misma, no en el propio objeto»[26]. La objetividad del objeto, considerada desde el objeto mismo, es una irrealidad.

Si toda empresa filosófica tiende a suscitar en los extraños —y no pocas veces en los propios— la inquietud de su aparente inutilidad, parece obvio que ocuparse de la irrealidad ofrece un paradigma de la carencia de propósito. En principio, parece, nada más irrelevante que la irrealidad. Si la justificación social del saber filosófico sigue —y seguirá— enfrentándose al «escándalo» de desaprovechar energías y talentos en el trato con algo tan poco funcional y procesable como es la realidad en cuanto tal, la defensa de la «irrealidad» difícilmente se habría de librar del desdén o la indiferencia. No es este momento final el adecuado para enfrentarse con tamaño reto. Todo lo anterior debería valer, a su modo, como respuesta. Pero cabe resumirlo, de manera intuitiva, en la última frase: «En todo uso de la libertad —también en el uso práctico— lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser»[27]. El entero despliegue de la vida moral es un continuo habérselas con irrealidades: baste con percatarse de que, en todo proceso de decisión, las posibilidades que aspiran a convertirse en proyectos son, antes de que se realicen, puros objetos, es decir, irreales.

[22] A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Harper & Row, Nueva York 1967).

[23] J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Clarendon, Oxford 1975).

[24] S. Knuutila, «Time and Modality in Scholasticism», en S. Knuutila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theory* (Reidel, Dordrecht 1981).

[25] A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro,* o.c., 616.

[26] Ibíd.

[27] Ibíd., 832.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE
«TEORÍA DEL CONOCIMIENTO», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRIS-
TIANOS, EL DÍA 21 DE SEPTIEMBRE
DE 2015, FESTIVIDAD DE SAN
MATEO, APÓSTOL Y EVAN-
GELISTA, EN LOS TA-
LLERES DE LA IM-
PRENTA DEL
GRUPO IM-
PRESA

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI